Jacqueline de Romilly

LOS GRANDES SOFISTAS EN LA ATENAS DE PERICLES

Una enseñanza nueva que desarrolló el arte de razonar

Seix Barral



Foto: Irmeli Jung

Jacqueline de Romilly nació en Chartres el 26 de marzo de 1913. Profesora de griego clásico en las universidades de Lille (1949-1957) y París-Sorbona (1957-1973) y en el Collège de France (1973-1984, y honoraria desde esta fecha), en 1971 ingresó en la Académie des Inscriptions et Belles-Lettres y en 1989 en la Academia Francesa. Traductora de Tucídides al francés, ha publicado estudios sobre Esquilo, Eurípides y Homero, entre otros; pero quizá de modo especial se ha interesado por la relación entre la Grecia antigua y los grandes problemas de la política, en libros tales como *Tucídides y el imperialismo ateniense* (1947), *Problemas de la democracia griega* (1975), o *Grecia y el descubrimiento de la libertad* (1989). Ha obtenido extraordinaria resonancia su *Alcibíades* (1995; Seix Barral, 1996). Su obra más reciente, *Hector* (1997), se centra en la figura del héroe homérico.

JACQUELINE DE ROMILLY
de la Academia Francesa

Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles

Traducción del francés por
PILAR GIRALT GORINA



SEIX BARRAL

Título original:
*Les Grands Sophistes
dans l'Athènes de Périclès*

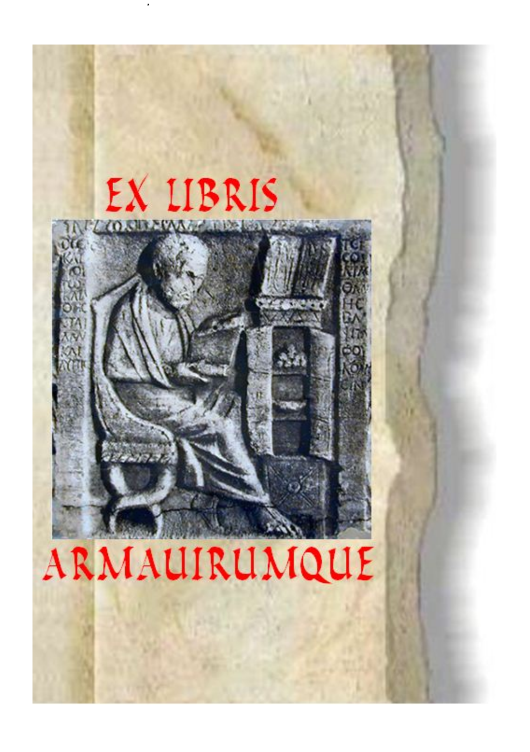
Primera edición: abril 1997

ISBN: 84-322-4774-X

Depósito legal: B. 14.288 - 1997

Impreso en España

A Paul Lemerle



PREFACIO

Al evocar la Atenas del siglo v a.C. acude en seguida a nuestra mente una multitud de grandes nombres y obras deslumbrantes. Sabemos qué fue «el siglo de Pericles», qué era Atenas en aquellas fechas después de su papel en las guerras médicas: la ciudad más poderosa de Grecia. Ella encarnaba la democracia, su marina le aseguraba el dominio del mar, estaba a la cabeza de un verdadero imperio y empleó sus recursos en construir los monumentos de la Acrópolis, alrededor de los cuales todavía nos agolpamos en la actualidad. Sabemos que a la sazón el escultor Fidias la dotó de célebres obras de arte. También sabemos que antes de la guerra del Peloponeso, que ocupó el último tercio del siglo, y durante toda esta guerra, Sófocles y Eurípides escribieron sus tragedias, y Aristófanes produjo sus comedias. Sabemos que el historiador Herodoto fue a vivir, al menos durante un tiempo, a esta Atenas de Pericles y que Tucídides comenzaría una historia audazmente lúcida, consagrada esta vez a la guerra del Peloponeso, que enfrentó a Atenas y a Esparta, y duró casi hasta finalizar el siglo. Sabemos igualmente que Sócrates frecuentaba las calles de la ciudad, discutiendo con jóvenes aristócratas y descubriéndoles ideas nuevas que hoy conocemos por dos de sus discípulos, Platón y Jenofonte. Sabemos, en fin, que toda esta actividad intelectual se prolongó hasta el final del siglo. Cuando se produjo la derrota ateniense, que puso fin a la guerra del Peloponeso en el año 404, hacía veinticinco años que Pericles había muerto y poco después morirían Sófocles y Eurípides, Sócrates sería condenado a muerte en el 399 y Tucídides desaparecería alrededor de esa misma

fecha. Sabemos que hubo un corto espacio de tiempo, pero capital, para la historia de la civilización griega e incluso de la civilización occidental. En cambio, poca gente conoce a los sofistas. Los nombres de Protágoras, de Gorgias y, con mayor razón, los de Hipias, Pródico y Trasímaco, sólo son familiares para los especialistas.

Sin embargo, es fácil constatar que en el desarrollo tan asombroso de la época desempeñaron un papel no menos sorprendente. Todo parece, en efecto, haberse llevado a cabo bajo su influencia y con su participación. Todo el mundo reconocía su importancia, todos los escritores de la época fueron discípulos suyos, todos aprendieron algo de los sofistas, los imitaron o discutieron con ellos.

A Protágoras lo encontramos desde el principio estrechamente vinculado con Pericles, el principal personaje de Atenas. Plutarco, en la *Vida de Pericles*, nos habla de estos dos hombres discutiendo durante un día entero sobre una cuestión de responsabilidad jurídica en un accidente deportivo. ¿Discusión ociosa y técnica? ¿Discusión de «sofistas» en el sentido moderno del término? Tal vez. Pero también análisis de la noción de responsabilidad y reflexión sobre el derecho: toda la evolución del derecho ateniense y todos los debates de los oradores, historiadores y trágicos sobre la responsabilidad están latentes en la discusión. Nuestro sofista aparece, en estas circunstancias, como un hombre eminente y respetado. Del mismo modo, cuando Pericles organizó en 443 el envío de una colonia panhelénica a Turio, en el sur de Italia, fue Protágoras el encargado de redactar las leyes: una gran responsabilidad para este extranjero, que confirma la estima en que se le tenía.

En cuanto a los escritores, incluso sin detenernos en la influencia indirecta ejercida por este reducido número de hombres ni en la notoriedad de que gozaron, sin mencionar siquiera las múltiples alusiones de Aristófanes, que los trata como a personas conocidas por todos, está constatado que la mayor parte de los autores fueron alumnos suyos y que los meros datos fundamentales son pasmosos. Eurípides pasa por haber seguido las enseñanzas de Anaxágoras, pero también las de Protágoras y las de Pródico, o sea, las de dos de estos sofistas; y, efectivamente, su teatro está lleno de ideas, de problemas o de giros de estilo tomados con toda evidencia de sus hábitos. Tucídides pasa por haber

sido discípulo de Gorgias, de Pródico y de Antifón, es decir, de tres de ellos; seguramente esta tradición no es más que una conclusión sacada de las similitudes evidentes entre sus obras y la enseñanza de los sofistas; obras que, no cabe la menor duda y salta a la vista, tratan del mismo método de análisis, de la misma presentación dialéctica, del mismo espíritu positivista y de las mismas investigaciones del estilo. El propio Sócrates se nos presenta como si mantuviera relaciones constantes con los sofistas y a algunos de ellos los trata con consideración. Platón le hace decir, en el *Menón*, que fue alumno de uno de ellos, de Pródico; es cierto que precisa en el *Crátilo* —para mofarse, pero como algo verosímil— que no ha oído de Pródico la lección de cincuenta dracmas, sino la de «un dracma» (384 b). Más tarde, Platón se refiere incesantemente a estos hombres; de sus diálogos, donde los saca a menudo a escena, hay dos que llevan como título el nombre de los dos primeros sofistas: *Gorgias* y *Protágoras*. Por último, Isócrates, fundador a principios del siglo IV de una nueva escuela de retórica y de filosofía, define a ésta en relación con los sofistas, de quienes corrige ciertas tendencias pero a quienes sigue muy de cerca en espíritu: él mismo había sido alumno del sofista Gorgias, cuyos cursos había seguido en Tesalia. En la literatura de la época vemos por doquier que se nos presenta a los sofistas como gente cuya influencia era decisiva.

¿Cómo, en estas condiciones, no desear comprender lo que fueron? ¿Y cómo, cuando se es especialista del siglo V ateniense, no desear al término de largos estudios sobre los textos de esta época, remontarse al fin a estos personajes tan poco conocidos, pero tan importantes? A decir verdad, no se comprende nada de lo que fueron, y nada del siglo de Pericles, ni siquiera del «milagro griego», si no se tiene una idea clara de la naturaleza y del alcance de su influencia.

Sólo que la empresa es tan ardua como necesaria. Porque se da el caso de que estos hombres tan influyentes, que acumularon tratado tras tratado sobre gran cantidad de temas, se nos escapan cruelmente. Sabemos, en general, quiénes eran. Si puede existir alguna vacilación de detalle sobre tal o cual personaje, conocemos sus nombres, sus fechas, su reputación. Se trata de maestros venidos de diversas ciudades, que enseñaron en Atenas... en la segunda mitad del siglo V a.C. y un poco antes. Poseemos diver-

sos testimonios sobre su actividad y sobre la clase de enseñanza que impartían. Pero las dificultades empiezan cuando intentamos verlo con más claridad.

Ante todo nos enfrentamos a la paradoja de que sus obras, sus tratados, tan diversos y tan célebres, estén prácticamente perdidos en la actualidad. ¿Serían acaso demasiado técnicos? Nos encontramos con el hecho de que de esta gran cantidad de escritos sólo perduran pequeños fragmentos, la mayoría de muy pocas líneas, los salvados únicamente por las citas.[1] Todos estos fragmentos de los sofistas no ocuparían en su conjunto más de veinte páginas. Y por añadidura, nos llegan sin ningún contexto. Admitiendo que las citas, hechas después de varios siglos, sean correctas y fieles (lo cual sería muy loable), quienes suelen hacerlas son autores que no buscan dar una idea de sus doctrinas, sino sólo a veces ofrecer un ejemplo de estilo o mostrar algunos rasgos generales por los que los siglos clásicos parecían confirmar sus propias ideas, escépticas o idealistas según los casos. Dicho de otro modo, el primer problema es el de la interpretación. Cada uno tiene que recurrir forzosamente a buena parte de imaginación, hasta el punto de que las controversias causan estragos... Es cierto que también tenemos algunos testimonios, muchos de los cuales datan del tiempo de Platón. Y en efecto, todos pensamos en Platón, que no cesó en toda su obra de presentarnos a los sofistas. Platón es nuestro mejor guía. Pero, ¡oh, paradoja!, este guía es, según todas las evidencias, parcial, ¡porque si presenta a los sofistas, es para hacer que sus tesis sean refutadas por Sócrates! Sentimos, pues, cierta inquietud al seguirle, teniendo la sensación de que estos sofistas corren el riesgo de ser víctimas de una iluminación engañosa.

Así pues, la cuestión de intentar reconstruir estos debates no es fácil. Y el esfuerzo realizado en dicho sentido ha obtenido a veces resultados que más desalientan que animan. Los sabios han estudiado cada fragmento, han traducido, comentado, rectificado y discutido. Lo han hecho con conocimiento y perspicacia, pero se han visto expuestos con frecuencia a un doble peligro.

En primer lugar, ante lo arduo de las cuestiones y los muchos puntos en litigio, los más meticulosos daban a sus debates un carácter erudito un poco abrumador: el estudio

de los sofistas se acercaba casi al esoterismo, con los inconvenientes que esto conlleva.

Por otra parte, para discutir estas cuestiones era preciso ser filólogo y filósofo; pero las dos aptitudes no suelen dosificarse de manera uniforme. Cuando predomina la filosofía, lo lógico es que los problemas se planteen en función de un pensamiento más especializado y más moderno que el de los sofistas. De ahí, para la interpretación de un fragmento de Protágoras, por ejemplo, una interpretación «hegeliana» o una interpretación «nietzscheniana». De ahí también la costumbre de leer a un autor antiguo «a la luz» de un filósofo de los tiempos modernos. De repente se constata —y es casi inevitable— que para el conjunto del movimiento intelectual encarnado en nuestros sofistas, cada escuela filosófica tiende a leer estos fragmentos tan insuficientes encontrando en ellos sus propios problemas o sus propias orientaciones. A veces se ha visto en ellos un racionalismo puro, o una experiencia existencial; en nuestros días veríamos más bien en los fragmentos de los sofistas los elementos de una filosofía del lenguaje (lo cual no sorprendería a nadie).[2]

Una investigación de este tipo —siempre que se lleve a cabo con prudencia— puede tener un valor estimulante para todos y abrir perspectivas sugeridoras. Pero está claro que da la espalda, deliberadamente, a la historia vivida, aquella cuyo marco es la Atenas del siglo v y cuya acción pone en escena, por una parte, a hombres ávidos de conocimientos y, por otra, a estos maestros animados de un espíritu nuevo. De esta historia partimos aquí; y a ella es a la que querríamos volver en este libro, abordando así a los sofistas desde un ángulo un tanto diferente.

El propósito de este libro concierne en efecto a la historia de las ideas, entendida en el sentido más amplio del término. No es un libro de filosofía ni de filósofos. No se puede estudiar la Grecia clásica sin bañarse en la filosofía, que entonces lo penetraba todo. Pero, a fin de cuentas, los sofistas del siglo v sólo enseñaban a los filósofos y sólo ejercieron influencia sobre los filósofos. Tucídides y Eurípides están totalmente imbuidos de su enseñanza, al igual que Isócrates años más tarde. Aristófanes habla de ellos y, cuando Platón nos los presenta, no es siempre en los diálogos más austeros. Los ha mezclado con la vida de la ciudad. Y,

sin duda, debe de estar permitido, como a cualquier otro, tratar de medir su papel a quien ha conocido bien a estos discípulos y a estos testigos. Así que tenemos la suerte de captar su pensamiento en los mismos términos que reflejan las obras de los contemporáneos. Además, podemos definir este pensamiento en función de la aventura extraordinaria en el curso de la cual Atenas lo acogió, lo discutió y al fin acabó por asimilarlo. Hemos tratado a los sofistas en su relación con esta cultura de Atenas a la que marcaron tan profundamente.

Esto implica cierto número de silencios que son indiscutiblemente deliberados; y una esperanza precisa, que da su sentido a la empresa.

No podemos enumerar todos los silencios, pero sí podemos al menos señalar algunos.

Silencio, en primer lugar, sobre la bibliografía, las objeciones y las sugerencias. Quien desee informarse a este respecto dispone de los instrumentos necesarios; pero es un trabajo de especialistas. Después de haber leído todo lo que ha caído en nuestras manos, hemos optado por no citar nada en absoluto: los sofistas ya son bastante difíciles de abordar para que tengamos que añadir además las notas de una erudición demasiado pesada.

Por la misma razón, no mencionaremos nunca los problemas anexos que no comprendían realmente el alcance de las obras. Ni tampoco los títulos de los que no siempre se sabe si se trata de un capítulo o de una obra aparte.

Silencio, también —y esto puede ser más grave—, sobre los aspectos más técnicos de la actividad de los sofistas. Algunos se ocuparon de las matemáticas, como Hipias y Antifón, y aportaron cosas nuevas a este campo. Otros se ocuparon del ejercicio de la memoria, como Hipias. Varios de ellos contribuyeron a la historia, estableciendo diversas colecciones de hechos. Estos aspectos de su actividad deben ser recordados, pero no los estudiaremos aquí a fin de tener en cuenta las posibilidades de atención del lector y para separar mejor la continuidad general de la aventura intelectual que estaba en juego.

Por las razones ya indicadas, en la interpretación de las obras hemos dejado de lado las que ya se han hecho en nombre de las filosofías posteriores: hemos querido limitarnos a lo que podían comprender los lectores de la épo-

ca. Era tal vez un poco menos sugerente, pero en cualquier caso más conforme con la preocupación de la verdad histórica.

Por último, en nombre de esa misma preocupación, no hemos hecho intervenir nunca lo que se ha llamado la segunda sofística, es decir, un movimiento intelectual basado en la retórica e inspirado en el ejemplo de los sofistas del siglo V. Esta segunda sofística se sitúa en el siglo II d.C., es decir, siete siglos después de la primera que es la que nos ocupa, y está mucho más consagrada a la retórica que la primera y mucho más abierta a las tendencias irracionales que florecían en aquella época. Repetimos que para quien reflexiona sobre la retórica o sobre el lenguaje, este acercamiento tiene interés; pero no lo tiene para quien intenta comprender lo que sucedió y se pensó en la Atenas del siglo V.

Estas opciones imponían, sin duda, cierto número de abandonos; pero en cambio, fundan una esperanza, que es la de reparar una injusticia.

Tal es el nudo de la cuestión: estos maestros fueron grandes maestros. Pero resulta que también se les ha acusado de ser malos maestros. En diversas épocas, incluso en la Atenas de entonces, fueron atacados públicamente. De hecho, se les acusó de todo: de haber deteriorado la moral, de haber rechazado todas las verdades, de haber sembrado la mala fe, de haber soliviantado las ambiciones, de haber perdido a Atenas. Platón tuvo su papel en este movimiento de protesta; pero no fue el único. Y el resultado fue que este bello título que habían adquirido al llamarse «sofistas», es decir, especialistas en sabiduría, se convirtió en seguida, y así ha continuado hasta nuestro tiempo, en sinónimo de hombres retorcidos. ¿Por qué? ¿Cómo? ¿Tan poco dignos eran estos hombres de tener los discípulos que tuvieron? ¿Tan impíos eran? ¿Hubo tantos malentendidos?, y en este caso, ¿de dónde arrancan?

Estas preguntas son las que nos habían detenido, estimulado y detenido de nuevo vagamente en el curso de muchos años de investigación y lectura; y ellas son las que forman el tema de este libro.

Implican una preocupación de método que no se impone del mismo modo a las obras consagradas habitualmente a los sofistas: era preciso, en efecto, evitar a toda costa confundir a los grandes sofistas con sus discípulos dema-

siado complacientes. En general fueron estos últimos los verdaderos, y quizá los únicos, amoralistas. Por lo tanto hay que guardarse de colocar al Calicles de Platón entre los sofistas, porque nada sugiere que lo haya sido; la diferencia puede ser decisiva; y la confusión, admitida con excesiva frecuencia, amenaza con falsear completamente los datos. También Eurípides pudo ser influido por los sofistas, pero nunca fue uno de ellos. En fin, un filósofo como Demócrito pudo estar muy cerca de los sofistas, sus contemporáneos, pero su orientación, así como su marco de actividad era otra. Había que trazar un límite más firme.

En esto residía la única posibilidad de volver a situar a los sofistas propiamente dichos bajo una luz adecuada y de descubrir cómo se deformó con tanta facilidad su pensamiento.

Nos ha parecido que de este modo podíamos aclarar un aspecto capital de la historia del pensamiento griego y, a la vez, ayudar a comprender cómo se falsea el diálogo entre un pensamiento teórico riguroso y un público más o menos bien informado y más o menos apto para captarlo. Estas interpretaciones erróneas eran posibles en Atenas: una información más extendida pero no por ello más exacta los hace posibles en todas las épocas, y presta a la aventura ateniense un sabor desgraciadamente ejemplar.

Es, pues, hacia este diálogo entre los sofistas y la opinión ateniense hacia el que hemos intentado atraer la atención, considerándolos en sus diversos papeles: de profesores, de pensadores de ideas atrevidas, de moralistas lúcidos y teóricos de la política. En cada campo se repite la misma historia, una historia que hace desfilar sucesivamente los descubrimientos audaces, el escándalo, las críticas y, finalmente, después de algunos retoques y una aclaración, el retorno a los caminos que habían indicado.

Pues bien, estos caminos —como se verá— son todavía en gran medida los nuestros, veinticinco siglos más tarde.[3]

NOTAS DEL PREFACIO

1. Estos fragmentos, en general procedentes de citas, ya han sido seleccionados. Aquí se citarán según la edición autorizada y utilizada por todos, a saber: Diels-Krantz, *Fragmente der Vorsokratiker* (numerosas reediciones, revisadas a partir de 1951). Cada sofista tiene en ellos un número que, contrariamente a las costumbres filológicas, no daremos en las referencias. Los testimonios de cada uno están agrupados bajo la rúbrica A y los fragmentos propiamente dichos bajo la rúbrica B. Así, una fórmula como «B 4» quiere decir: cuarto fragmento del autor considerado en la edición Diels-Kranz.

2. El hecho es muy sensible en los dos volúmenes del reciente coloquio de Cerisy, publicados por Barbara Cassin, *Le Plaisir de parler, études de sophistique comparée*, en las ediciones de Minuit, 1986, y *Positions de la sophistique*, en las ediciones Vrin, también en 1986. Siguiendo las huellas de sus problemas modernos sobre estas pistas mal balizadas, algunos comentaristas buscan a veces una filosofía «implícita», que podría ser una prolongación de la de los sofistas.

3. Deseo expresar mi más sincera gratitud a Madame Jacqueline Salviat, que accedió a leer una primera versión de este libro y a ofrecer sus críticas. Madame S. Saïd me ayudó en la corrección de las pruebas y por ello le estoy muy agradecida.

CAPÍTULO I

APARICIÓN Y ÉXITO DE LOS SOFISTAS

¿Quién era esta gente que aún hoy llamamos sofistas?

El mismo nombre nos lo indica: eran profesionales de la inteligencia. Y sabían a la perfección cómo enseñar a servirse de ella. No eran «sabios», o *sophói*, palabra que no designa una profesión, sino un estado. Tampoco eran «filósofos», palabra que sugiere una paciente aspiración a lo verdadero, más que una confianza optimista en la propia competencia. Conocían los procedimientos y podían transmitirlos. Eran maestros del pensamiento, maestros de la palabra. El saber era su especialidad como el piano es la de un pianista. La idea fue soberbiamente formulada por uno de ellos, Trasímaco, que hizo inscribir en su tumba: «Mi patria era Calcedonia y mi profesión el saber.»[1]

En principio el término tenía un valor bastante amplio. Se podía llamar sofista a un hombre que poseyera a fondo los recursos de su propia actividad, ya fuera adivino o poeta.[2] A veces se continuaba aplicando la palabra a personas como Platón o Sócrates. No obstante, muy pronto se aplicó al grupo de hombres de quienes hablaremos aquí, y permaneció ligada a la clase de enseñanza que ellos impartían. También en el curso de las reacciones suscitadas por esta enseñanza, la palabra adquirió, en Platón y en Aristóteles, el matiz peyorativo que aún mantiene. Pero cuando, mucho más tarde, ciertos maestros quisieron inspirarse en su ejemplo, recuperaron el término de sofistas: entonces constituyeron, en la época del imperio romano, lo que ha dado en llamarse «la segunda sofística».

Todo esto dice bastante sobre la importancia de los pri-

meros maestros, pero no dice lo que hacían: la palabra sólo los presenta como profesores sin otras connotaciones.

Estos profesores surgieron de todos los rincones de Grecia, más o menos en la misma época. Y todos enseñaron algún tiempo en Atenas: sólo allí es donde los encontramos y conocemos.

Los más grandes fueron Protágoras, que venía de Ábdera, en el Norte, lindando con Tracia; Gorgias, que venía de Sicilia; Pródico, que procedía de la pequeña isla de Keos; Hipias, que venía de Elis, en el Peloponeso; Trasímaco, que procedía de Calcedonia, en Asia Menor. Otros se han quedado en meros nombres que cuentan bastante menos. Sólo dos atenienses figuran entre tanto extranjero: Antifón y Critias; no parece que fueran ni siquiera maestros profesionales e itinerantes, sobre todo el segundo. Es seguro que hubo otros sofistas: por ejemplo, hay dos que Platón hizo revivir en un diálogo muy irónico, los dos hermanos Eutidemo y Dionisodoro, el primero de los cuales dio el título al diálogo de Platón. Estos sofistas no fueron tan eminentes como los primeros maestros que acabamos de nombrar: fueron menos innovadores, menos filósofos y menos célebres. Individualmente, los conocemos poco: de hecho, sólo estamos informados de que esta serie de personajes fueron los mascarones de proa[3] por sus enseñanzas y sus escritos, además de por sus demostraciones profesionales.

Protágoras debió de llegar a Atenas poco después del año 450, puesto que le vemos relacionado con Pericles en 443. Gorgias llegó en 427, después de la muerte de Pericles. Eran los de más edad. Parece ser que Protágoras murió hacia 411; pero Gorgias, Pródico e Hipias vivían aún durante el proceso de Sócrates en 399. El movimiento corresponde, pues, a la segunda mitad del siglo V, que partiendo de la grandeza de Atenas la lleva a su derrota. Incluso añadiendo a estos pocos hombres los autores de dos tratados que nos llegaron de manera anónima pero que pertenecen, sin duda alguna, al mismo movimiento de pensamiento, el número de personas implicadas es reducido: un puñado de hombres activos, en líneas generales, durante una generación.

Gracias a Platón, sabemos muy bien quiénes eran y qué emoción suscitó su llegada. Hay que cederle un poco la palabra para su entrada en escena, porque nadie puede tes-

timoniar mejor la extraordinaria notoriedad de este puñado de hombres.

En el *Protágoras*, nos ofrece primero la imagen de la exaltación que embargaba a los jóvenes ante la idea de oír a los sofistas. Al comienzo de este pequeño diálogo, Sócrates cuenta que un joven irrumpió un día en su casa al amanecer y le dijo: «Anoche, de madrugada, Hipócrates, hijo de Apolodoro y hermano de Fasón, golpeó mi puerta con violentos bastonazos; cuando le abrimos, se precipitó en el interior gritando con todas sus fuerzas: "¿Estás despierto, Sócrates, o duermes?" Reconocí su voz y le dije: "¿Eres tú, Hipócrates? ¿Qué noticia me traes?" "Nada enojoso —dijo—, ¡sólo una excelente!" "En tal caso, tu noticia será bienvenida, pero ¿de qué se trata y por qué esta noticia a hora tan intempestiva?" "¡Protágoras está aquí!" —exclamó, deteniéndose cerca de mí» (310 a-b). La frase griega expresa incluso la falta de aliento del joven. Quiere ser discípulo de Protágoras y lleva en seguida a Sócrates a ver a los sofistas.

Estos sofistas están en casa del acaudalado Calias, miembro de una de las familias más nobles de Atenas. Son muchos, rodeados de discípulos y admiradores.

He aquí ante todo a Protágoras, paseando por el vestíbulo, escoltado por discípulos, muchos de los cuales son extranjeros «a los que Protágoras anima a seguirle en todas las ciudades por donde pasa, manteniéndolos bajo el hechizo de su voz como un nuevo Orfeo». Y Platón nos describe las evoluciones de este coro que sigue al maestro en sus vueltas y paseos, apartándose cada vez que da media vuelta para dejarle pasar en medio.

Más lejos, en la misma casa, se encuentra también Hipias, en un asiento elevado, con todo un grupo de discípulos sentados en bancos: Hipias responde a todas sus preguntas, «desde lo alto de su trono»...

En otro aposento, ¡he aquí a Pródico! «Estaba todavía acostado, envuelto en pieles y mantas más bien numerosas, según me pareció.» Platón nombra a los efebos atenienses, bellos y muy conocidos, que le rodeaban. Hipias hablaba de las cosas celestes, pero no se sabía de qué hablaba Pródico: «En cuanto al tema de su conversación, no pude darme cuenta desde fuera, a pesar de mi vivo deseo de oír a Pródico, que me parece un hombre de una ciencia superior y

realmente divina; pero su voz de bajo producía en el aposento un zumbido que hacía ininteligibles sus palabras.»

La casa está llena y sigue acudiendo gente: toda la crema de Atenas se apiña para oír a los maestros; en el mismo momento en que llegan Sócrates y su efebo, entran el bello Alcibíades y Critias, dos hombres llamados a jugar un gran papel en la historia ateniense.

A decir verdad, no se trata de una presentación de sofistas, sino de una presentación de su increíble éxito.

Podríamos imaginar, al leer este pequeño texto, que el éxito se debía más bien a una moda del momento, al entusiasmo poco justificado de una juventud ciega por pensadores inquietantes. Pero todos los hechos contradicen esta hipótesis. Lo que hemos recordado en el prefacio acerca de la influencia duradera y profunda ejercida por estos hombres sobre los diversos autores de este siglo o del siguiente no permite la menor duda a este respecto. Y la enseñanza de la retórica o de la filosofía han quedado marcadas para siempre por las ideas lanzadas y los debates abiertos por ellos.

Debemos admitir por tanto que, si hubo entusiasmo, fue general, y que Atenas, en el apogeo de su poder y su esplendor, se echó sin vacilar en brazos de estos maestros, hasta el punto de que su literatura conservó para siempre sus huellas.

Entonces ¿qué aportaban para considerarlo tan nuevo y tan maravilloso? ¿Cuál era el motivo de esta fascinación? ¿Qué enseñaban? Ya es hora de descubrirlo y de acercarnos un poco más a estos maestros que nos han dejado entrever, en el *Protágoras*, Sócrates y su joven compañero.

No se habían conocido nunca maestros como ellos, que enseñaran como ellos lo hacían.

Hasta entonces, la educación había sido la de una ciudad aristocrática donde las virtudes se transmitían por herencia y por el ejemplo: los sofistas aportaban una educación intelectual que debía permitir a quienes pudieran pagárselo distinguirse en la ciudad.

Estaban, en efecto, tan seguros de sus lecciones, que se hacían pagar por ellas. Al señalar este hecho en nuestros días, se nos antoja una banalidad. Pues bien, fue causa de

un pequeño escándalo. Vendían la competencia intelectual. La vendían incluso muy cara.

El principio parecía sorprendente: en la *Apología*, el Sócrates de Platón ironiza sobre este aspecto y, falsamente admirador de Gorgias, Pródico e Hipias, exclama: «¿Qué maestros son éstos, jueces, que van de ciudad en ciudad y saben atraer a muchos jóvenes, cuando éstos podrían, sin pagar nada, vincularse a cualquiera de sus conciudadanos elegido por ellos?» (19 e).

Además, los precios eran elevados. Si Sócrates habla, refiriéndose a Pródico, de una modesta lección por un dracma, señala otras muy importantes a cincuenta dracmas, lo cual ya parecía una cantidad desorbitada. Recordemos que el famoso subsidio para los ciudadanos que servían como jueces —subsidio que pareció tan demagógico en la época y tuvo tantas repercusiones— era de dos óbolos, y más tarde de tres, es decir, medio dracma. Por lo demás, Platón no escatima adjetivos ni comparaciones. En el *Hipias Mayor*, Sócrates dice que Gorgias, «por sus sesiones privadas y sus conversaciones con los jóvenes supo reunir fuertes sumas que se llevó de Atenas», que Pródico «daba clases particulares y charlas por las que ingresaba sumas fabulosas» y que si los sabios de otro tiempo no creían que debieran ganar dinero con su ciencia, éstos lo hacían sin tapujos, como Protágoras antes que ellos (282 c-d). Según la tradición, Protágoras llegaba a hacerse pagar cien minas (equivalentes a diez mil dracmas). Es cierto que al parecer tenía demasiados solicitantes; y sus discípulos estaban tan encantados que encontraban a Protágoras muy modesto: si, después de las lecciones, no estaban de acuerdo con la suma, declaraban bajo juramento en cuánto las valoraban; y Protágoras lo aceptaba (*Protágoras*, 328 b). Sea lo que sea él se enriquecía. Y el resultado era, si tenemos que creer el *Menón* (91 d) que ¡Protágoras ganó él solo más dinero que Fidias y diez escultores más juntos!

Sin detenernos demasiado en la idea de esta época feliz en que los criterios de las ganancias más elevadas estaban por lo visto del lado de las artes, podemos ver en el escándalo de estas observaciones la prueba de dos circunstancias. Son, en primer lugar, una prueba más del extraordinario éxito de los sofistas. Pero también son el indicio de una primera novedad, consistente en la idea de que ciertos

conocimientos intelectuales se transmiten y son directamente útiles. Si se hacían pagar, es porque los sofistas transmitían una enseñanza como profesionales. La idea de profesión y de técnica especializada, que se percibe en su nombre y se afirma en sus programas, justificaba esta actitud. Y el hecho es que no hay un profesor que no sea el heredero directo de las pretensiones que chocaron tanto a Platón cuando fueron emitidas por primera vez.[4]

¿Qué querían hacer?

En primer lugar, querían enseñar a hablar en público, a defender sus ideas ante la asamblea del pueblo o ante el tribunal; eran, en primera instancia, maestros de retórica. Porque, en un momento en que tanto los procesos como la influencia política y las decisiones del Estado, dependían del pueblo, que a su vez dependía de la palabra, resultaba esencial saber hablar en público, argumentar y aconsejar a sus conciudadanos en el terreno de la política. Esto formaba un todo y proporcionaba la clave de una acción eficaz.

Así se explican las divergencias en las definiciones, que son sobre todo una cuestión de matices: vemos, en efecto, que Gorgias se define, en Platón, como un maestro de retórica y Protágoras como alguien que enseña política. Uno habla (en el *Gorgias* de Platón, 449 a) del arte de la retórica (*retorikê téjne*), admitiendo que se trata a fin de cuentas de debates de los tribunales y de la Asamblea. El otro admite que enseña el arte de la política (*politiké téjne*): está en el *Protágoras* de Platón (319 a); precisa incluso que se trata de saber administrar bien sus negocios y los de la ciudad; pero el arte de decidirse uno mismo y de aconsejar a otros descansa sobre la competencia en argumentar; y Protágoras ha escrito mucho sobre la argumentación. Está seguro, pues, de que la diferencia de definición expresa una orientación diversa en los dos hombres; pero está igualmente seguro de que la retórica y la política van estrechamente ligadas, siendo el objeto de la primera llegar a la segunda y proporcionarle todas las armas para ello. Forjaba en efecto para este fin reglas, recetas y una técnica: la palabra *téjne*, empleada en los dos casos, refleja bien la ambición del propósito y el sentimiento de haber elaborado un método.

En sus mismos comienzos tal enseñanza apuntaba al éxito práctico. Al insistir en la posibilidad para todos de acceder a él y conseguirlo, abría las carreras de la palabra

a cualquiera. Si la clientela de los sofistas no sugiere, en realidad, una renovación social verdadera, la posibilidad estaba de todos modos asegurada. Y, mientras tanto, ya se encontraba fundada y codificada una nueva disciplina.

Este fin eminentemente práctico no era el único; ni esta doble disciplina, la única perspectiva nueva que aportaban estos personajes. Al hablar de administrar bien sus asuntos y los del Estado, la definición de Protágoras supone un contenido intelectual, una sabiduría y una experiencia nacidas del arte de dirigir bien sus ideas. Este contenido intelectual es, de hecho, inseparable de la misma retórica, y ello por dos razones.

En primer lugar, está claro que saber analizar una situación a fuerza de argumentos puede servir tanto para tomar partido uno mismo como para convencer a los demás. Protágoras parece considerar evidente la idea; un poco más tarde Isócrates la enunciaría con todas sus letras y no sin nobleza, en el elogio de la palabra que repite dos veces en su obra (en el *Nicoclés*, 5-9, y en el discurso *Sobre el intercambio*, 253-257): «Los motivos de creencia mediante los cuales persuadimos a los demás al hablar, son los mismos que nos sirven en nuestras reflexiones personales: llamamos buenos oradores a los hombres capaces de dirigirse a la masa, pero buenos consejeros a aquellos que saben debatir mejor las cuestiones en sí mismos.»

Además, esta posibilidad de analizar una situación supone cierta carga de observaciones y conocimientos resumidos en lugares comunes susceptibles de aplicarse en diversas circunstancias. Toda argumentación se basa en probabilidades, lo cual implica en conjunto una lógica y una visión clara de las conductas humanas habituales, aceptadas y razonables. Toda demostración, de derecho o de política, se basa en la idea de tales probabilidades. ¿Era normal, en tal situación, tomar el partido que se ha elegido? ¿Era normal, bajo tal presión, cometer la falta que se ha cometido? ¿Es normal, si se adopta tal solución, esperar el éxito? Éstos eran los tipos de razonamiento que siempre se debía aprender a practicar. Y toda una ciencia de los comportamientos humanos —una *téjne*, también esta vez— se desliza así en la estela de la retórica y la política. Se puede decir que, en la práctica, todas las reflexiones generales ofrecidas en apoyo de su defensa por los oradores de Tucí-

dides o los personajes de Eurípides, proceden directamente de este entusiasmo por un conocimiento nuevo del hombre y de sus costumbres.

Además, este deseo de conocimientos llevaba a los maestros de la época a señalar y clasificar cantidad de hechos en diversos campos: esto explica los sorprendentes títulos de ciertos tratados menores de nuestros sofistas. Porque, junto a grandes tratados de retórica o de política, encontramos, entre los títulos, escritos sobre la lucha (Protágoras), sobre la onomástica (Gorgias), sobre los nombres de los pueblos, o la serie de vencedores olímpicos (Hipias), sobre los sueños (Antifón) o sobre las constituciones (Critias).

Se sabe, por lo demás, que en uno de estos sofistas, Hipias, este celo de conocerlo todo desembocaba en un curioso enciclopedismo que englobaba incluso las técnicas artesanales. Cuenta Platón que un día, en Olimpia, Hipias se jactaba de haber hecho sus ropas, su anillo, su sello; y, según sus palabras, había fabricado su calzado y tejido su manto; llevaba encima poemas y epopeyas. Declaró (también según Platón) entender más que nadie de ritmos, gramática, mnemotecnia... Ciertamente, esto era excepcional; pero su caso refleja, en un grado máximo, el extraordinario deseo de dominar todos los conocimientos, que es propio de estos hombres.

Estas cosas, no obstante, eran nimiedades. Porque la actividad de los sofistas desbordaba su enseñanza de la retórica e iba mucho más lejos. Es de suponer que en estos debates en el curso de los cuales se daba la vuelta a las responsabilidades, los argumentos y las críticas, se formaba el hábito de considerar siempre la posibilidad de una tesis contraria, y por consiguiente de criticarlo y cuestionarlo todo. Este hábito lanzaba el espíritu hacia nuevos caminos: al principio del respeto a las reglas sucedía su impugnación. Y el hecho es que en el mundo intelectual de los sofistas, donde nada era aceptado *a priori*, el único criterio seguro terminó siendo la experiencia humana, inmediata y concreta. Los dioses, las tradiciones, los recuerdos míticos ya no contaban: nuestros juicios, nuestras sensaciones, nuestros intereses constituían desde ahora el único criterio seguro. «El hombre —decía Protágoras— es la medida de todas las cosas.» Al fin y al cabo, para los espíritus inicia-

dos era fácil discernir lo que, en las tradiciones o en las reglas de la ciudad, era pura convención: se daba muy a menudo el caso, y los sofistas se apresuraban a demostrarlo, para la gran excitación de todos. Escribieron tratados de metafísica, analizaron nociones, reflexionaron sobre la justicia. En resumen, al mismo tiempo que maestros de retórica fueron filósofos, en el sentido más estricto del término, y filósofos cuyas doctrinas, por sus mismas perspectivas, liberaban los espíritus, los estimulaban y les abrían caminos no hollados. Los nuevos filósofos —que no deben confundirse con los nuestros— empezaron así una verdadera revolución intelectual y moral.

Esta revolución está jalonada para nosotros por el recuerdo de los grandes tratados de metafísica y de moral que hoy en día se han perdido. Platón los ha comentado, discutido y refutado tan a menudo que nos permite medir su importancia. Convendrá definir lo más exactamente posible su alcance crítico y negativo, pero también restituir sus aspectos más positivos.

Resulta en efecto que la parte crítica, al provocar vivas reacciones, ha llamado más la atención. Es la que ha discutido Platón y la que han utilizado un poco a la ligera los oyentes no filósofos. Pero su escándalo no debe ocultar la existencia de una reconstrucción de ciertos valores sobre bases enteramente nuevas.

Nuestra tarea consistirá en precisar los más diversos aspectos de la actividad de los sofistas, en su doble papel de profesores y de pensadores.

Al hacerlo, no hay que pasar por alto que cada uno de ellos ha tenido su originalidad propia. Algunos se han interesado sobre todo por la retórica, otros por la filosofía moral. Del mismo modo hay quienes han sido más radicales que otros en la crítica de los valores tradicionales o en el análisis del conocimiento y del mundo; otros han sido más tradicionalistas. Algunos se han ocupado sobre todo de derribar y refutar, otros más bien de reconstruir. Será preciso volver a los individuos en el desarrollo de cada capítulo. Pero los rasgos que acabamos de esbozar son, en general, comunes a todos ellos: esto es cierto en cuanto a las innovaciones que aportaron en su calidad de profesores y lo es también en lo que se refiere a aquella áspera crítica de suma trascendencia que los indujo a todos a hacer tabla rasa, más o menos lim-

piamente, de los valores recibidos hasta entonces, y defender en cambio, también con más o menos precisión, valores nuevos basados en las exigencias de la vida de los hombres y de las ciudades. Y es este elemento común, este «espíritu sofista», lo que ante todo procuraremos definir. Él explica, en efecto, la emoción suscitada por estos hombres. Porque su éxito fue resonante, pero el escándalo no lo fue menos.

Esto se desprende de *Las nubes* de Aristófanes, una comedia consagrada por entero a la nueva educación, que fue representada en 423.

Es una comedia muy injusta, ciertamente, puesto que Sócrates, que buscaba la verdad y no el éxito, se confunde con los sofistas. Después de todo, ¿no pasaba el tiempo, también él, discutiendo ideas, poniendo en duda lo que la gente creía saber?, ¿y no impartía también él una enseñanza totalmente intelectual? Una comedia podía jugar a confundirlos. La pieza, por otra parte, se muestra sin duda igualmente injusta con los propios sofistas. Pero es sintomática, ya que denuncia ante todo el rechazo de las tradiciones, el rechazo de la moral y el arte engañoso de defender sus intereses con argumentos aparentes.

Tres años después de la llegada de Gorgias a Atenas, la pieza muestra en todo caso que la ciudad entera estaba sensibilizada a esta crisis de valores aportada por los nuevos filósofos y a la revolución que introducían en los espíritus.

Traían consigo cosas buenas y cosas malas, conocimientos maravillosos y riesgos morales seguros... En cualquier caso, novedades.

Pero una vez reconocido este hecho, surgen inmediatamente dos preguntas: nos vemos obligados, en efecto, a preguntarnos de dónde venían estas novedades y cómo es que espíritus diversos, salidos de ciudades griegas muy alejadas unas de otras, hayan abordado así juntos estas vías en líneas paralelas; y resulta imposible no inquirir por qué su acción se impone a todos en Atenas, a fin de causar allí el efecto que acabamos de mencionar.

En cierto sentido, la causa es el progreso excepcional del siglo V ateniense y, más allá de este proceso, el mecanismo de las grandes mutaciones que se producen a veces en la historia de las ideas.

Al principio, es manifiesto que estos sofistas respondían a una espera y se introducían en una evolución profunda que se revelaba entonces en todos los campos. En Grecia, el pensamiento y las letras tendían a hacer más sitio al hombre y a la razón.

La historia de la filosofía es, en este aspecto, convincente. Pasa del universo al hombre, de la cosmogonía a la moral y a la política.

Hasta el primer tercio del siglo v, la filosofía, ya fuera jónica o de la Magna Grecia, se había propuesto revelar los secretos del Universo. Esto es cierto no sólo si nos referimos a Tales, a Anaximandro o a Anaxímedes, sino también si hablamos de Heráclito, Parménides y Empédocles. Más tarde, en la época de Pericles, se acabaron estos «maestros de la verdad». Entre aquellos cuyas enseñanzas siguió Pericles se encuentra, entre tantos maestros conocidos, Anaxágoras. Anaxágoras había nacido en Asia Menor; pero había venido a vivir a Atenas. Ahora bien, Plutarco en la *Vida de Pericles* nos lo presenta como un racionalista. Plutarco cuenta, en efecto, que a propósito de un morueco de un solo cuerno cuya cabeza habían llevado a Pericles, el adivino Lampón interpretó el hecho como un presagio, pero Anaxágoras, al abrir el cráneo, dio una explicación puramente fisiológica, y allí donde uno ve la acción divina, el otro se vale de la ciencia y la observación. Es la misma tendencia racional que volvemos a encontrar al final de la *Vida de Pericles*, cuando el hombre de Estado muestra al piloto que él no debe temer a un eclipse, haciéndole comprender el principio con un lado de su manto: la mitad del siglo v se libera así de las supersticiones. Por otra parte, Anaxágoras ofrecía también, como sus predecesores, un sistema del mundo, pero lo que regía el sistema ya no eran ni los elementos ni el azar ni la necesidad, ni siquiera el amor y el odio, sino el espíritu *(nous)*. Y esto se parecía a las causas inteligibles y explicaciones accesibles a la razón humana. También Sócrates cuenta con gracia en el *Fedón* la alegría que sintió al descubrir esta teoría de Anaxágoras. Pensó que a partir de ese momento bastaría para explicarlo todo con enseñar lo mejor en cada caso y sacar explicaciones comprensibles. Dicho de otro modo, Sócrates, que pronto abordaría toda una filosofía centrada en el hombre, se imaginó haber encontrado ya un guía en Anaxágoras, y un pensa-

miento que le indicaba el camino. Pero tuvo que desengañarse. Había un aliciente, una posibilidad; pero la continuación del texto (98 b y siguientes) relata en el mismo tono la desilusión de Sócrates al proseguir la lectura y perder sus bellas esperanzas cuando, en lugar de una finalidad racional, ve puestos en entredicho diversos elementos materiales ajenos a la razón. Estas causas materiales le decepcionan. Imagina que si al preguntarle por qué está sentado en este lugar, el filósofo buscara mil explicaciones materiales, diría que su cuerpo está compuesto de huesos y nervios, que funcionan de tal o cual manera, pero omitiría la verdadera razón, a saber, que, tras haber sido condenado, le ha parecido mejor estarse sentado en este lugar, y más justo permanecer en él para sufrir el castigo que le espera.

Esperanza, pues, ¡pero esperanza frustrada! Este texto notable revela muy bien que Anaxágoras marca un progreso hacia lo humano y racional, pero un progreso destinado a parecer insuficiente a los ojos de sus sucesores.

Esta misma evolución, atrayente al principio pero pronto superada, produciría sin duda el mismo efecto en un filósofo menos conocido, Diógenes de Apolonia, que también fue a vivir a Atenas y tenía, conforme a la tradición, curiosidades de orden médico, e interés por las explicaciones teleológicas.

Pero pronto se supera el paso. Demócrito de Ábdera es uno de los padres del atomismo: es por lo tanto un hombre que también se propone explicar el universo, pero de un modo, esta vez, objetivo y materialista. Además de su tratado sobre el orden del universo, había escrito otro sobre el orden humano: este compatriota de Protágoras era, como Sócrates, un moralista.

Estos hechos prueban muy bien que la inspiración de los «físicos» seguía manifestándose. Por esto Aristófanes pudo mezclar en *Las nubes* sus intereses con los de Sócrates y presentar a éste como muy preocupado por las «cosas celestes». Pero con ello descuidaba completamente la originalidad del filósofo.

En efecto, con Sócrates todo cambia: en lo sucesivo sólo cuenta el hombre y los fines que se propone; sólo cuenta el bien. En tan sólo una generación, la filosofía ha cambiado de terreno y de orientación. El cambio es tan claro que se adquiere el hábito de llamar a todos los filósofos anteriores

a Sócrates, en bloque, filósofos «presocráticos». Entre ellos se alinea a los sofistas, de los cuales fue sensiblemente contemporáneo (tenía veinte años menos que el de más edad, Protágoras, y veinte más que los más jóvenes). Pero ellos también habían dado el mismo viraje; este paralelismo revela claramente que se trataba de una tendencia profunda hacia una filosofía cada vez más humana y racional. El hecho de que la evolución haya pasado por una serie de pensadores pertenecientes a ciudades diversas explica también que haya podido desembocar en esta aparición concomitante en países alejados entre sí. El terreno estaba preparado.

Por otra parte habremos observado, al hilo de la evocación, que la descripción del universo se hacía desde su lado más científico y racional. Ahora bien, en el mismo momento en que la filosofía socrática se volvía hacia el hombre, abriéndose así a un campo nuevo, asistimos a otro nacimiento: el de la medicina científica.

La medicina, en efecto, era en su origen de carácter mayormente religioso o mágico. Empieza con un dios, Asclepio, y subsiste durante mucho tiempo de drogas conocidas por tradición o por azar. En el siglo V aparece el interés de comprenderla, de conocer el cuerpo humano y su funcionamiento. Es imposible decir en qué fecha surge este interés: seguramente se trata de una lenta maduración; la medicina como ciencia no empieza para nosotros hasta Hipócrates. Pero Hipócrates, que era de Cos, parece que nació hacia 460, como Tucídides y Demócrito, no es, pues, el primero en despertar en los autores de la época la curiosidad médica. Hemos visto que Diógenes de Apolonia se interesaba por el cuerpo humano (conservamos de él un fragmento sobre las venas); de modo todavía más claro, Tucídides se dedica a describir como un clínico minucioso la peste que hizo estragos al principio de la guerra del Peloponeso, recogiendo toda una lista de síntomas que podían conducir a un diagnóstico: no es debido a la influencia de Hipócrates, que entonces debía de tener unos treinta años; tampoco es una moda que proceda de Hipócrates cuando a cada instante sus oradores se refieren, para su acción política, al modelo de la medicina. Así pues, hubo predecesores; existieron anuncios y aspiraciones más antiguas; de este modo calculamos que en las décadas anteriores debió

de desarrollarse el deseo de conocer mejor la naturaleza física del hombre. Hipócrates es en este campo el resultado, del mismo modo que Sócrates lo es en el campo de la moral. Desde entonces, la razón y el método se afirman resueltamente. Los tratados hipocráticos reaccionan contra las interpretaciones supersticiosas de ciertas enfermedades. Otros descubren las reglas de un método riguroso y prudente. No faltan quienes hablan de la influencia del clima. Otros en fin describen el funcionamiento del cuerpo humano de una manera que hoy nos parece harto superada, pero que entonces era audazmente nueva. Este interés científico corresponde al deseo de fundar una *téjne*, como hacían los sofistas en materia política.

Los sofistas no intervienen en este desarrollo: la continuidad del progreso médico y las fechas probables de la actividad de los hombres descartan esta hipótesis. En cambio, el principio de la ciencia médica, aunque imperfecto e impreciso, pudo tentar e inspirar a los futuros sofistas, como también pudo contribuir a favorecer la expectativa del público docto en este aspecto. Pero en esta doble aparición vemos sobre todo el nacimiento de un mismo espíritu, que inspira las ambiciones paralelas de los fundadores de estas *téjnai*.

Por un rasgo simbólico, el hermano del sofista Gorgias era médico; y Gorgias parece que se relacionó con el ambiente médico; así habría podido determinar mejor la parte del orador y del médico: por lo menos es lo que Platón le hace decir (en el *Gorgias*, 456 b).

Por lo demás, incluso más cerca de los sofistas, el espíritu de la *téjne* comenzaba a extenderse hasta el mundo de las letras. En Sicilia, la retórica y las *téjnai retoricái* existieron antes de los sofistas: Corax y Tisias sólo son nombres para nosotros o poco más. Pero se sabe que ya manejaban el argumento de la probabilidad y lo hacían de una manera que Sócrates (en *Fedra*, 273 b) califica de «experta y llena de arte» (*sophón y tejnicón*).

Constatamos, por otra parte, que el más antiguo de los trágicos atenienses, Esquilo, que murió en 456, y por lo tanto antes de mediar el siglo, dejó en el *Prometeo* un elogio de todos los descubrimientos que el Titán proporcionó a los hombres. Son hallazgos, procedimientos, artes y recursos (*sophísmata, mejanémata, téjnai, porói*: las palabras son

múltiples e insistentes, para terminar, en el verso 506, resumiendo: todas las *téjnai*); y entre estos descubrimientos figuran las diversas invenciones materiales, pero también, con la adivinación, sobre la cual insiste el piadoso Esquilo, descubrimientos más racionales como el número y, naturalmente, la medicina.

A decir verdad, el espíritu de la época está tan presente en semejante tema que, poco después, Sófocles y Eurípides lo recuperarán, poniendo énfasis cada uno en descubrimientos diferentes y en otras responsabilidades, pero celebrando, cada uno a su manera, las maravillas de la vida civilizada y de las artes y técnicas en las que se basa. Era el tema del siglo, y varios sofistas volverán a él. El sofista Hipias, en el *Hipias Mayor* de Platón, asimila el progreso de su arte al de las otras artes, que menciona como una evidencia; y admite que en materia de ciencia la *téjne* de los sofistas ha dejado atrás a los antiguos (281 d).

No obstante, estas observaciones no hacen más que anticipar la que va a sobrevenir a continuación. Volviendo a Esquilo, podemos decir que, independientemente de las *téjnai* que triunfan en el *Prometeo*, toda su obra confirma el modo como el espíritu nuevo se extenderá progresivamente a partir de la primera mitad del siglo.

Si su teatro es todavía enteramente religioso y dirigido por la acción de los dioses, si marca, dentro del género trágico, un punto de partida, se puede constatar a pesar de todo que también es una interrogación que el coro, obstinadamente, trata de comprender y de verificar la idea de que los dioses son justos. Las viejas ideas sobre el *hybris* son revisadas a la luz de esta fe; y el adivino arbitrario es corregido con fuerza. Mejor todavía: Esquilo ha sido atormentado por los problemas de la falta y el castigo: toda la trilogía de *La Orestiada* tiende a rechazar la vieja ley del talión, a medir más equitativamente la responsabilidad y, a fin de cuentas, a transmitir a los hombres y a la ciudad el encargo de asegurar la justicia. Se advierte, detrás de este teatro, una obsesión moral que se examina, instituciones que se ordenan y se humanizan.

La prueba está en que después de Esquilo se pone de manifiesto que el teatro de Sófocles, pese a seguir teniendo un sentido muy fuerte de la soberanía de los dioses, se pregunta menos sobre sus razones que sobre la respuesta que

deben suministrar los hombres: con el heroísmo, el interés se centra en la acción humana; los contrastes firmes y fuertes se enfrentan a las diversas actitudes posibles, como podrían hacerlo los verdaderos litigantes. El cambio de perspectiva es claro; se pasa de los dioses a los hombres. Sófocles ya tenía cincuenta años cuando el primero de los grandes sofistas llegó a Atenas; y si pudo llegarle tardíamente la influencia de las nuevas modas para tal o cual método de expresión, es evidente que su inspiración profunda no les debe nada.

El contraste con Eurípides ofrece la prueba: cuando la influencia de los sofistas ha pasado por algo, nadie puede engañarse. La evolución del género trágico confirma que si hubo un umbral franqueado en el momento en que se afirma la influencia de los sofistas, la evolución hacia el hombre y hacia la razón se había dibujado mucho tiempo antes, y sin que los sofistas intervinieran para nada. Al contrario, esta evolución preparó el terreno para su acción y para su éxito.

Lo mismo sucede con la historia. Herodoto es para el comienzo del género histórico lo que Esquilo es para el del género trágico. Pero su obra *Encuestas*, todavía llena de leyendas, dioses y oráculos, sólo debe su condición de primera obra histórica verdadera a un doble deseo: el de seguir racionalmente los sucesos recientes, dependientes del mundo humano y no del mundo legendario, y el deseo de controlar, gracias al espíritu crítico y al juicio, los testimonios de unos y otros. Antes de Herodoto, los relatos que hacían referencia al pasado trataban sobre todo de las fundaciones de las ciudades y las genealogías de los héroes. Después, Hecateo de Mileto intentó ser más crítico, pero aún no había concebido la idea de centrar su obra en los hechos históricos de manera determinada y coherente. La historia de Herodoto y la tragedia en sus comienzos comparten el principio de apasionarse por el comportamiento humano, a riesgo de verse expuestos a las dificultades y a la sinrazón.

Hay que sumar a esto que Herodoto, como tantos otros, acaba en Atenas y que el fin de su relato, del que Atenas es el personaje principal, es también la parte de su obra donde las técnicas de la política o de la estrategia están mejor

analizadas y las leyendas irracionales son más raras y más breves.

Ciertamente no era todavía la historia crítica, positiva y altamente ambiciosa para la razón humana como la de Tucídides, después de los sofistas. Aquí también hay un umbral. Sin embargo, Herodoto, que no pudo reflejar su influencia más que indirectamente y en pasajes aislados, pone de manifiesto, hasta en la evolución interna de su obra, la misma aspiración a la razón y a lo humano que aparece en todas las producciones de este siglo.

Si añadimos a esto que, como viajero curioso, reunió sobre los usos de los diversos pueblos toda clase de datos y que obtuvo de esta comparación un sentido muy vivo de la relatividad de todos estos usos, comprenderemos que el espíritu mismo que animaba sus investigaciones menos sistemáticas conducía directamente al relativismo de los sofistas y pudo proporcionarles tanto puntos de partida como justificaciones.

Por doquier extendía este espíritu sus ramas, desplazaba los equilibrios y los intereses. Podríamos buscar pruebas incluso en las artes, donde en el curso de la primera mitad del siglo se ven desaparecer los monstruos y todos los animales menos el caballo, para dejar solamente en el puesto de honor a la figura humana, considerada a partir de ahora en su realidad viviente. Y después, precisamente hacia 450, se inicia el estilo llamado clásico. Fidias es amigo de Pericles, como Anaxágoras y Protágoras. Y es él quien sabe dotar al cuerpo humano de una majestad sobrenatural. También es él quien se distingue en el virtuosismo técnico de las grandes estatuas criselefantinas.

Se había puesto en marcha una evolución profunda en todos los campos, que se manifestaba desde hacía mucho tiempo pero que se acentuó a comienzos del siglo V, ya fuera porque el desarrollo de la vida política contribuyó, comunicando a los ciudadanos el sentimiento de la importancia de los acontecimientos humanos, ya porque las guerras médicas y la experiencia de una acción común y responsable precipitó las cosas. Sea como fuere, esta orientación, que es una de las características esenciales de la civilización griega, fue desde entonces particularmente sensible.

Es la única explicación del hecho de que las teorías de

los sofistas pudieron nacer casi a la par en ciudades tan alejadas como las de Sicilia, la Ábdera septentrional y Asia Menor. Cada uno de ellos, al hacerse innovador, estaba impelido por un impulso común; este mismo impulso explica también el éxito que alcanzaron.

Pero falta decir que es en Atenas donde los encontramos a todos, que vinieron aquí, aquí fueron acogidos y aquí ejercieron su influencia en profundidad. Sin Atenas, no cabe duda de que ni siquiera conoceríamos sus nombres. Y estos nombres carecerían además de sentido e interés. Hay que admitir, por tanto, que la moda de los sofistas sólo existió gracias a un catalizador que sólo podía proporcionar la Atenas de Pericles.

La concentración de pensadores y artistas en Atenas es un fenómeno impresionante. Hemos visto en el breve repaso precedente venir a establecerse aquí a Anaxágoras de Clazomene y a Diógenes de Apolonia e instalarse a Herodoto durante largos períodos. ¿Cómo asombrarse después de esto de ver llegar, uno tras otro, a los sofistas, venidos del norte del Egeo, de Sicilia, de las islas? Protágoras, Gorgias, Pródico, Hipias, Trasímaco, todos pasaron largas temporadas en Atenas, donde eran acogidos como príncipes; fue aquí donde tuvieron discípulos conocidos, donde ejercieron una proyección por la cual transmitieron hasta nuestros días elementos de sus obras y compendios de su pensamiento. Ilustran una convergencia que ciertamente contribuyó más que nada al desarrollo sin parangón de la literatura ateniense. Esta literatura no había tenido en sus inicios la importancia de las producciones de Asia Menor o de las islas: los talentos que la ciudad supo atraer hicieron de ella, en el siglo V, la primera de todas.

El hecho de esta convergencia en Atenas, en este lugar de reunión al pie de la Acrópolis, que no es sólo obra de los sofistas, se explica por razones que son evidentes pero que merecen ser meditadas.

La primera es, naturalmente, el poder. Atenas había sido la gran vencedora de las guerras médicas en 480. Entonces tomó el mando de todos los griegos movilizados contra el bárbaro; y después conservó este lugar; organizó a los antiguos aliados en una confederación —la liga de Delos— y,

poco a poco, siendo además la única ciudad rica y la única que poseía una marina, aprovechó el menor pretexto para imponer la ley por las armas. La confederación se convirtió en un imperio. El tesoro federal fue transportado a Atenas, adonde las ciudades aportaban solemnemente su tributo. Y la ciudad prefería emplear este tributo a su manera, con tal de que asegurase la libertad de los mares. Con él se pagaron las construcciones de la Acrópolis. Por otra parte, Atenas se había convertido en el gran centro del comercio marítimo, lo cual la enriquecía todavía más. Tenía delegados en las islas, a veces colonias, los habitantes de las islas debían ser juzgados en la ciudad, por muchas causas. En cincuenta años se convirtió en la capital de toda la Grecia marítima. Y la flota con que se la dotó para las guerras médicas, pero que las contribuciones aliadas habían considerado primordial acrecentar y mantener, era tan dueña de los mares que Pericles, al principio de la guerra del Peloponeso, se complacía en decir que nada podía obstaculizar su acción.

Ahora bien, estas riquezas se consagraban en gran parte a la belleza, al lujo y a las comodidades de la vida. Tucídides, en la oración fúnebre de los hombres muertos en la guerra, que presta a Pericles, le hace proclamar con fuerza esta idea: «Con esto, para remedio de nuestras fatigas, hemos asegurado al espíritu numerosos recreos, tenemos concursos y fiestas religiosas que se suceden todo el año, y también, en nuestras casas, instalaciones lujosas cuya comodidad cotidiana aleja la contrariedad. Gracias a la importancia de nuestra ciudad, vemos llegar a nuestros hogares todos los productos de toda la tierra» (II, 38).

No hay, pues, nada sorprendente en el hecho de que este poder y estos fastos atrajeran a gran cantidad de extranjeros, algo así como la gran ciudad atrae a los provincianos.

Además, esta victoria de las guerras médicas, que había sido la fuente del poderío ateniense, todavía le prestaba la aureola de un prestigio único una generación o medio siglo después. Todas las ciudades griegas se habían visto amenazadas por el bárbaro y todas podían ver en Atenas a la liberadora, la ciudad que por su valor y su determinación, tanto como por sus armas, se había ganado el derecho a la gratitud y la admiración de todos. Todavía en el siglo IV, los discursos de los oradores atenienses, en Tucídides, y los elo-

gios de Atenas, no dejan de recordar este gran momento y de reivindicarlo. Cuando un hombre como Herodoto, en Asia Menor, decidió consagrarse a la historia de estas guerras médicas, ¿cómo no iba a desear sobre todas las cosas vivir en la ciudad que era su heroína? Del mismo modo un hombre como Gorgias, venido de aquellos países de la Magna Grecia que habían participado en la lucha y habían enviado una embajada a Atenas para pedir apoyo, Gorgias, que más tarde abogaría por una nueva unión de los griegos, ¿cómo no iba a querer prolongar su visita a Atenas, la ciudad que había encarnado este ideal? La capital de la Grecia insular era también la depositaria de una tradición panhelénica que la guerra del Peloponeso empezó a eclipsar en el último tercio del siglo pero que aún tenía toda su fuerza bajo Pericles. Y no es ciertamente una casualidad que, cuando Pericles concibió el proyecto de una colonia panhelénica en Turio en 443, Herodoto se inscribió para ser miembro y ciudadano de la nueva urbe, mientras Protágoras redactaba sus leyes.

Estas dos circunstancias explican la concentración de talentos en la Atenas de Pericles; pero no son las únicas. Porque Atenas no sólo representaba la libertad griega respecto al bárbaro: encarnaba también la libertad política a secas, puesto que se había lanzado desde el inicio del siglo hacia las vías a la sazón nuevas de la democracia. Y fue en 460 cuando se decretaron a este respecto las reformas más decisivas, y cuando Pericles accedió al poder. Entonces todo era invención, invención y descubrimiento. Y sin duda —los contemporáneos lo observaron—, el papel del imperio y el de la flota fue muy importante en esta evolución; porque los marinos eran del pueblo y ahora contaban más que los caballeros y los hoplitas. En todo caso, la democracia no dejaba de afirmarse. Incluso las construcciones de la Acrópolis tenían el fin, por lo menos en parte, de dar trabajo al pueblo: Plutarco lo explica bien en la *Vida de Pericles*; este programa ha sido llamado a veces el «socialismo de Estado» de Pericles.

Semejante experiencia, semejante espíritu de libertad tenían que atraer a todos aquellos a quienes irritaba, en su país, la opresión de la tiranía o el rigor de la oligarquía. Asimismo tenía que atraer a todos aquellos que, interesados en los problemas políticos, se preocupaban por comprender

las posibilidades de la libertad y los medios de garantizarla; debía atraer incluso a quienes ya se inquietaban por los riesgos de una libertad demasiado grande. Y ante todo, naturalmente, debía atraer a aquellos cuya actividad misma se justificaba por el nuevo papel conferido a los ciudadanos: los sofistas, que enseñaban a distinguirse por la palabra, encontraban en Atenas su lugar privilegiado de actuación.

Por último, no podemos olvidar uno de los aspectos de este espíritu de libertad que hizo que todos estos hombres dotados y brillantes del mundo griego pudieran establecerse en Atenas si así lo deseaban. Desde siempre, el gran orgullo de Atenas era, en efecto, mostrarse hospitalaria y acogedora con los extranjeros. No es éste el lugar de buscar en el pasado más lejano de la ciudad las aportaciones, por matrimonio, adopción o naturalización, que contribuyeron a enriquecer o a engrandecer Atenas: a este respecto se había producido un endurecimiento. Y cuando los ciudadanos tuvieron más derechos, se hizo más difícil la concesión del título. En cambio, se abrían los brazos a los extranjeros, que se instalaban y participaban en todo sin convertirse en ciudadanos. Atenas lo hacía conscientemente y de ello derivaba su gloria. Alardeaba incluso de esta diferencia que la distinguía de Esparta, donde las expulsiones de extranjeros, o xenelasias, eran una costumbre y un medio de preservar el orden moral, al mismo tiempo que los secretos de la defensa. Tucídides, en la misma oración fúnebre en que celebra el esplendor y la opulencia de la vida ateniense, señala también este rasgo: «Nos distinguimos asimismo de nuestros adversarios por nuestro modo de prepararnos para la práctica de la guerra. Nuestra ciudad está, en efecto, abierta a todos, y no ha ocurrido nunca que, por expulsiones de extranjeros, prohibamos a alguien un estudio o un espectáculo que, al no estar oculto, puede ser visto por un enemigo y serle útil» (II, 39, 1).

Una hospitalidad semejante no es menos importante que el poder, y puede producir este efecto bienhechor en cualquier época en los países que la practican. El papel de los intelectuales y de los profesores en la vida actual de Estados Unidos podría ser una referencia... *mutatis mutandis*, claro está.

Se podría objetar que la hospitalidad ateniense para con

los intelectuales extranjeros no se produjo sin algunas crisis. Con Pericles, un aristócrata culto estaba a la cabeza de la democracia: le gustaba rodearse de personas brillantes y protegerlas. Fue amigo de todos los que sobresalían en el pensamiento y en el arte. Y esto también tiene su importancia. Cuando él mismo estuvo en dificultades, y después, una vez muerto, todo este brillante círculo tuvo que sufrir y fue perseguido por impiedad: el pueblo, cuando encuentra las pruebas, se vuelve contra los innovadores y los rechaza. Aspasia, natural de Mileto, refinada amante de Pericles, fue perseguida por impiedad; y más tarde dicen que persiguieron a Protágoras en las mismas condiciones y quemaron sus libros en público. Pero tales hechos forman parte de los desórdenes públicos en tiempos de guerra; no parece que atacaran a extranjeros en calidad de tales: no conocemos prácticamente más que dos condenas a muerte de intelectuales y se trata de dos atenienses; el primero es Antifón, que fue condenado a muerte por su papel en el régimen oligárquico de los Cuatrocientos, en 411; el segundo es Sócrates, que pagó por todas las innovaciones de los otros, en 399.

La acogedora Atenas sólo se volvió contra los extranjeros en la medida en que participaban, como otros, en movimientos de ideas que le parecían asociados a sus males. No fue nunca xenófoba.

Este rasgo se suma a los otros para explicar el atractivo que ejercía sobre los mejores espíritus de todas las ciudades. Así pues, el hecho tuvo evidentemente consecuencias incalculables: hasta el siglo V apenas se conoció otro autor que el ateniense Solón, de 450 a 350. Durante el gran siglo de Grecia, no se conoce prácticamente un texto que no sea ateniense: uno o dos fragmentos, históricos o líricos, emergen apenas de la nada. Gracias a las circunstancias y a la aportación de todos, Atenas se confunde durante un tiempo con Grecia: esto es un suceso capital. Sin embargo, desde nuestro actual punto de vista, esta convergencia en Atenas tuvo otras consecuencias. Los extranjeros no sólo iban allí, sino que era un punto de encuentro. En la escena imaginada por el *Protágoras* de Platón, encontramos juntos en casa de Calias a los principales sofistas: Protágoras, Hipias y Pródico. Estos contactos diversos debían de estimularles a favorecer los intercambios, hacer progresar o delimitar

las tesis y causar una competencia latente, pero constante. Además, en el mismo diálogo encontramos alrededor de estos extranjeros, toda una elite ateniense que incluye, entre otros, a los dos hijos de Pericles y a Erixímaco (el médico), al joven Fedro y, muy pronto, a Alcibíades y Critias... Es de suponer que Platón haya añadido más de la cuenta y que semejante asamblea no se reunía habitualmente. Pero la ficción no habría tenido ningún sentido si la multiplicidad de los contactos no hubiera sido un elemento esencial de esta intensa fermentación intelectual.

Esto ya orienta la atención, no hacia lo que podía atraer a los sofistas a Atenas, sino hacia lo que Atenas esperaba de los extranjeros en general y de los sofistas en particular.

Esperaba mucho; esto reza para cada uno en particular, pero también para la ciudad en general. Porque cada uno en particular y la ciudad en general tenían una necesidad urgente y apasionada de saber debatir problemas políticos, jurídicos y morales.

Atenas era una democracia directa: todos podían esperar, si sabían expresarse, hacerse un nombre y adquirir influencia. Quienquiera que tuviese la posibilidad de ser escuchado debía cultivar sus talentos a toda costa: de este modo podría intervenir en la asamblea o defender una causa ante un tribunal. En cuanto a los demás, se entrenaban para comprender, criticar, apreciar: ya que al final podrían votar, también ellos, sobre las cuestiones de política o sobre las causas jurídicas. Saber debatir o juzgar era esencial para el ciudadano de una urbe semejante. Y aún lo era más para los jóvenes dotados, capaces de tomar parte en las luchas políticas.

Se ha preguntado a menudo si la enseñanza impartida por los sofistas a estos últimos representaba una orientación política determinada. Es un problema que deberemos tratar en su momento,[5] pero resulta un poco artificial, porque no hay razón alguna para suponer que todos los sofistas tuvieran la misma. Encontramos de nuevo a algunos de ellos en el círculo de Pericles, y a otros entre los instigadores de la oligarquía. Lo importante es comprender que aportaban una *téjne* mucho más que un programa. Y esta *téjne* era indispensable para quienquiera que deseara desempeñar el papel de consejero del pueblo. Incluía insti-

tuciones democráticas y jóvenes aristócratas acomodados: Atenas tenía ambas cosas.

Pero sería traicionar los hechos atenerse a este aspecto puramente pragmático, que sólo contendría la ambición y las carreras. Porque a fin de ejercer así sus facultades de discutir y decidir, los atenienses entraban en una gran búsqueda que todo los preparaba para seguir apasionadamente.

Atenas había madurado durante la evolución que hemos descrito y que privilegiaba cada vez más al hombre y la razón. Se había volcado —su teatro da fe de ello— en los problemas de la ética, del derecho, de la guerra y de la paz. Se había revelado, durante las guerras médicas y en las décadas que siguieron, como la gran potencia naval, orgullosa de sus navíos y de su arte de la maniobra; en la cresta del progreso y de la *téjne*, en contraste con Esparta, la conservadora. Además, planteaba todos los problemas de la democracia. Planteaba también los debates sobre las instituciones y los salarios, sobre la guerra y la estrategia; e igualmente todos los problemas de la gestión de un imperio, las cuestiones del derecho y de la fuerza, las de la validez de los tratados, del mando de uno solo, y del papel desempeñado por el miedo o por las esperanzas ingenuas. Todo un conocimiento del hombre se elaboraba de este modo con frenesí. Pero, ¿no era esta ciencia del hombre precisamente lo que los sofistas aportaban y fundaban a partir de su retórica? El impulso de unos correspondía a la llamada de los otros; entre los dos se establecía una estimulación recíproca. Los sofistas eran, en resumen, tan necesarios en la Atenas de entonces como pueden serlo los grandes físicos en una época de guerra atómica.

El éxito de los sofistas, por consiguiente, está vinculado en todos los aspectos al desarrollo democrático de Atenas. Y este vínculo fundamental viene a añadirse a las otras circunstancias para explicar el entusiasmo que suscitaron en la segunda mitad del siglo V, donde una convergencia de razones diversas parece haber preparado el terreno para lo que tenían que ofrecer.

Este mismo entusiasmo no carecía de peligros, cuyos efectos no tardaron en hacerse notar bajo la forma de reacciones críticas o incluso hostiles.

Naturalmente, quienquiera que aporte algo nuevo tropieza con resistencias. Y los maestros que enseñan a mantener no importa qué tesis, haciendo tabla rasa de las tradiciones más arraigadas, se exponen más que otros a estas resistencias: el escándalo es el precio de su éxito.

Sin embargo, esto no fue todo en el caso de los sofistas. No hay que extrañarse de las burlas y protestas de Aristófanes, por ejemplo, pero es que Eurípides, que fue tan claramente marcado por su influencia, también los criticó en varias ocasiones. Incluso Sócrates, que se relacionaba con ellos; pero Platón consagró toda su obra a convencerles de su error por medio del mismo Sócrates. E Isócrates, que les siguió y se convirtió a su vez en maestro de retórica, abrió su escuela con la publicación de un *Contra los sofistas*. Hubo, pues, en Atenas algo más que las resistencias normales a toda innovación un poco audaz. Hubo un fenómeno de rechazo, un deseo de responder, de poner en guardia, de retocar muchas de sus tesis.

Se puede ser acogedor con los extranjeros, abierto a las ideas nuevas, apasionado del progreso y, no obstante, reaccionar con vehemencia. Con mayor razón se hará cuando las ideas importadas afectan, quizá más de lo que se habría imaginado al principio, a las tradiciones, a las creencias, a los fundamentos de las leyes y de la moral. Pero también es muy probable que la evolución de las cosas acentuara pronto las divergencias entre los nuevos maestros y su público. Por ello permítasenos creer que, seducidos por su propio éxito a la vez que por una fe desmedida en sus métodos y en la razón, los sofistas llegaran a exagerar la nota y se dejaran llevar progresivamente demasiado lejos.

Se produjo, en efecto, un fenómeno curioso. Ni Platón ni Aristóteles ni Isócrates ni Jenofonte hablan mal de los primeros grandes maestros cuyos nombres hemos dado aquí; pero todos los llaman «sofistas» en general, o «sofistas de hoy». El hecho fue señalado por Aristóteles,[6] y ciertamente se ha aplicado también a Platón. Existe, por otra parte, un texto curioso de Jenofonte (*Sobre la caza*, XIII) que sugiere la misma conclusión. Es un ataque violento (y aparentemente excesivo) contra los sofistas. Se encuentran

frases como éstas: «Me asombra que los hombres llamados sofistas mantengan que conducen en general a los jóvenes a la virtud, cuando los conducen a lo contrario. [...] Son hábiles en la palabra, pero no en ideas. [...] Pretenden engañar con sus palabras y sus escritos, con miras a su provecho personal.» Ahora bien, este escrito tan violento precisa en dos ocasiones: «los sofistas actuales». Además, dice que los sofistas no aportan ningún escrito del que se desprenda el deber de ser virtuoso; en cambio es el mismo Jenofonte quien nos ha transmitido con respeto la apología de Pródico, mostrando por qué razón Heracles, entre el vicio y la virtud, escoge la virtud. ¡Hay que creer, pues, que «los sofistas» del siglo IV ya no son lo que eran!

¡Y si sólo hubieran sido los profesionales los que evolucionaron así! En Atenas se medía mejor cada día el peligro de las teorías lanzadas por los sofistas, que los jóvenes ambiciosos habían agravado y deformado. Ya hemos visto que, desde 423, Aristófanes atacaba las lecciones de amoralidad a las cuales asociaba a Sócrates y los sofistas: muy pronto llegaron hombres que, dejándose llevar por la moda del momento, desnaturalizaron la enseñanza que conocían más o menos directamente y la desacreditaron.

El resultado es que al entusiasmo de unos respondió pronto la irritación violenta de otros. Y Platón nos aporta el testimonio. Hemos abierto este capítulo con un cuadro de dicho entusiasmo, procedente del *Protágoras*: en él se encuentra la irritación evocada con brillantez en el *Menón*. Allí Sócrates sugiere que los maestros de virtud en los cuales se podría pensar son los sofistas; y Anitos se indigna. Anitos era un político que fue estratego en 409 y jugó un papel en el restablecimiento de la democracia en 404. Estuvo presente sobre todo en el origen de la acusación contra Sócrates. Su cólera, sólo al oír el nombre de los sofistas, no tiene medida: «¡Que ninguno de mis parientes o amigos, ni ciudadano ni extranjero, cometa la locura de ir a dejarse mimar por esa gentuza!» «Los locos son los que les pagan, y aún más los responsables, los parientes, y sobre todo las ciudades que los dejan entrar y no los expulsan, tanto si son extranjeros como si son ciudadanos quienes se dedican a hacer esto!» Y concluye: «No hay nadie en Atenas que no pueda superar a los sofistas en hacer mejor a un hombre.»[7]

La reacción de Anitos es aquí tan injusta (y Platón lo da

a entender porque Anitos confiesa no conocer personalmente a los sofistas) como la condena expresada por Jenofonte en *Sobre la caza*. Por lo menos revela que la convivencia entre los sofistas y Atenas fue a veces tempestuosa.

Pero estas tempestades y estas cóleras no atacaron jamás a los grandes maestros, y en sus casas no se encontró a nadie que tuviera que ver con ellas. Entre el celo de los neófitos y las bruscas indignaciones de los demás, hay lugar para toda una enseñanza, para debates, para influencias. A esta enseñanza tendremos que volver a referirnos para discernir lo que pudo explicar tanto el éxito de los maestros como las reacciones suscitadas contra ellos, y para ver cómo, poco a poco, la tradición ateniense asimiló una buena parte de esta enseñanza, corrigiéndola y retocándola.

Como es natural, preferiríamos tener que hacer la confrontación en condiciones menos injustas: ya hemos dicho que los escritos de los sofistas habían desaparecido. Como no iban destinados al gran público, y por ello poco copiados y poco difundidos, se han perdido en su totalidad. En cuanto a su enseñanza, a sus conferencias, por brillantes que fuesen, eran evidentemente producciones efímeras, destinadas a lo que Tucídides llama «el placer del momento». La preocupación por la humanidad y la belleza, la preocupación por un «tesoro para siempre» no figura en nada de lo escrito por los sofistas.

El resultado es que estos maestros, al menos uno de los cuales afirmaba que sólo lo manifiesto constituye para nosotros la verdad, están condenados a no ser conocidos más que a través de la visión deformadora, incompleta y parcial de quienes, a veces siglos más tarde, han citado una frase suya para criticarla o buscar su sentido. Para nosotros se reducen a estas apariencias relativas.

Tal vez esta injusticia sea la marca más visible de su papel en relación con Atenas. Porque lo que ha sobrevivido para nosotros de su obra y de su influencia lo ha hecho a través de estos autores atenienses que han asimilado, modificado y repensado sus ideas en función de objetivos nuevos.

Esta situación convierte el diálogo particularmente en difícil de reconstruir, pero por ello tanto más fascinante. Es quizá también la suerte que deberían desear, no los autores, sino los profesores.

Los sofistas fueron los profesores del siglo de Pericles.

NOTAS DEL CAPÍTULO I

1. A 8. En griego: mi *téjne* es la *sophía*.

2. El verbo se emplea ya en Hesíodo; el sustantivo aparece en Píndaro, en este último sentido.

3. En cambio, poseemos dos extractos, seguidos de tratados sofísticos cuyos autores desconocemos: uno, que forma un conjunto, llamado *Discursos dobles*, o *Dialéxeis*; el otro se conoce con el nombre de Anónimo de Jámblico, y tiene cuatro o cinco páginas.

4. En las definiciones que se suceden en el curso del diálogo titulado *El sofista*, este aspecto lucrativo se subraya siempre: el sofista es un «cazador interesado en gente rica»; es «negociante en ciencias»; «trafica en discursos y enseñanzas relativos a la virtud».

5. Cf. más adelante, pp. 213-218.

6. Cf. J. C. Classen, en la colección Kerferd (ver bibliografía), p. 23.

7. Para otro eco de esta hostilidad, podemos remitirnos al discurso *Contra Lacritos*, falsamente atribuido a Demóstenes (cf. 39-42).

CAPÍTULO II

UNA ENSEÑANZA NUEVA

Si se quiere apreciar lo que representaba la enseñanza de los sofistas, es importante comprender hasta qué punto era una novedad.

Atenas no tenía, en efecto, nada que se le pareciese ni de lejos a lo que nosotros llamamos enseñanza superior; y mucho menos a lo que podría ser una enseñanza intelectual.

Para la formación de la juventud, en una sociedad aristocrática, se cuenta primero con la herencia y después con los modelos que constituyen los antepasados, la familia, las tradiciones. En una sociedad semejante, es normal apreciar ante todo el valor y los diversos méritos físicos. Era el caso de Atenas. Estos méritos encontraron originariamente su razón de ser en la guerra; después se inclinaron hacia el deporte y el atletismo. Los jóvenes de Atenas, incluso después del establecimiento de la democracia, continuaban siendo educados en este espíritu.

Conocemos por la literatura los diversos maestros a quienes se confiaba el niño; sus especialidades son reveladoras.

Estaba en primer lugar el *paidotríbes*, es decir, «el que entrena a los niños»; se trata, por supuesto, del entrenamiento deportivo, que se realizaba en la palestra y abarcaba todas las formas de deporte, cuya importancia han consagrado los concursos y los juegos: carrera y salto, lanzamiento de jabalina o de disco, y es probable que también ciertas formas de lucha. El papel del *paidotríbes* ilustra bien a las claras el valor que se daba a la educación física. La perfección del cuerpo, su fuerza, su flexibilidad, su gracia,

representan en este caso una parte notable del ideal humano.

Un poco más cerca de nuestra idea de la cultura —pero todavía muy lejos, sin embargo—, se encuentra el citarista, es decir, el maestro de música. Ciertamente la cítara era un instrumento bien concreto, pero la formación correspondiente estaba mucho más extendida. Los niños aprendían a cantar y a bailar, casi siempre en coro. Y era todavía una de las actividades nobles de la sociedad aristocrática. Por lo demás, se esperaba de estos estudios mucho más que la mera competencia musical: el sentido de la disciplina y el de la armonía, con todos los aditamentos morales que una y otra pueden conllevar.

Lo sabemos muy bien por Platón, quien en pleno siglo IV basaba todavía la educación de los guardianes de su ciudad ideal en la música y la gimnasia, de acuerdo con una tradición, según decía él, «establecida desde tiempos inmemoriales». No sólo vuelve a tomar este programa por su cuenta en *La república*, sino que comenta de manera insistente su sentido y utilidad. En lo que concierne a la música, se constata que hacia el fin de su vida, en *Las leyes*, aún llama hombre sin instrucción al que es incapaz de participar en los coros (654 a-b), y culpa a las libertades introducidas en la música de la decadencia de una Atenas sumida en la anarquía (700-701). Estos dos polos principales de la educación de los niños todavía subsisten, sin un cambio profundo, después del siglo V.

Sería injusto, sin embargo, negar la existencia de una formación intelectual para los niños: el que la daba era el *grammatistés* o maestro de escuela, es decir, el que enseñaba a leer y escribir. Con estos tres maestros se tenía todo; Sócrates lo recuerda al principio del *Protágoras* al hablar de la enseñanza recibida «del maestro de escuela, del citarista y del *paidotríbes*» (312 b).[1] Además, la enseñanza de las letras se impartía, desde el siglo V, en verdaderas escuelas, adonde asistían numerosos niños. Además del ejercicio práctico de la lectura y de la escritura, los niños se formaban en la lectura de los poetas: en Homero y en los poetas líricos, copiaban pasajes y aprendían fragmentos de memoria. Además, del mismo modo que esperaban de la música que fuese una formación moral, se esperaba del conocimiento de los poetas que fuese una iniciación a la sabidu-

ría, a la experiencia moral o política, al conocimiento de los seres y del mundo. Protágoras lo dice bien claro en el diálogo de Platón que lleva su nombre: cuando el maestro ve que los niños conocen las letras, «les hace leer en la clase, amueblada con hileras de bancos, los versos de los grandes poetas y les hace aprender de memoria sus obras llenas de buenos consejos, de digresiones y elogios que exaltan a los antiguos héroes, a fin de que el niño, impulsado por la emulación, los imite e intente parecerse a ellos» (325 e-326 a). Homero, sobre todo, era la Biblia donde se alimentaban los niños. Los atenienses habían comprendido lo que nosotros hemos olvidado con demasiada frecuencia: que es a través de los textos literarios como uno mejor aprende a vivir en su siglo.[2]

Las pruebas también son abundantes a este respecto; y lo son tanto más cuanto que la costumbre se mantiene. En Egipto se ha encontrado un papiro de un colegial donde precisamente Homero sirve para los ejercicios de escritura, de paráfrasis y de transcripción en lengua moderna, y esto en la época helenística. Por otra parte, en las personas cabales la práctica de Homero —y la de la memoria— estaba tan adelantada que un personaje del *Banquete* de Jenofonte alardea de saber de memoria todo el texto de cabo a rabo. Como los rapsodas daban frecuentes sesiones de recitación más o menos mimética, esta forma de instrucción se prolongaba y practicaba incluso entre los adultos de la buena sociedad.

Sólo que, por desgracia, era casi la única en beneficiarse de esta prolongación. Por regla general, el joven así educado, no aprendía absolutamente nada más después, salvo por la práctica cotidiana.

Una sola excepción, no obstante, en el terreno intelectual: los filósofos tenían discípulos; los testimonios antiguos incluso se complacen a veces en decir: «alumnos» (Zenón fue «alumno» de Jenófanes; Gorgias, «alumno» de Empédocles, etc.). Pero no hay que dar a estas palabras un alcance muy moderno. Sin duda los jóvenes aprendían del maestro todo lo que éste había pensado y apreciado: ciencias y teorías sobre el universo, doctrinas religiosas o morales, incluso políticas. Sin embargo, ya vemos de qué se trataba: sólo eran grupos reducidos de futuros filósofos, movidos por la curiosidad o la admiración, sin objeto práctico y

sin «cursus» regular; se trataba de relaciones privadas, en círculos muy restringidos.

Aparte de estos casos excepcionales, no había nada. Los jóvenes atenienses podían aprender una profesión de un maestro especializado (médico, escultor, arquitecto, piloto y otros oficios técnicos que sirven tan a menudo de puntos de comparación en los diálogos de Platón). Pero no recibían ninguna formación intelectual sistemática. Aprendían viviendo y mirando a su alrededor.

¡Mas he aquí que entran en escena los maestros itinerantes! ¡Ofrecen esta formación, y la venden! Enseñan a hablar, a razonar, a juzgar, tal como el ciudadano deberá hacerlo toda su vida. Y lo enseñan a jóvenes ya provistos de la instrucción tradicional. Les aportan algo más que el deporte y la música, algo más, incluso, que los poetas de los tiempos pasados: los arman para el éxito y para un éxito que no se basa en la fuerza y el valor, sino en el uso de la inteligencia.

La práctica de la inteligencia era común a todos ellos con los filósofos. Pero ahora se ejercitaba, con ellos, en un marco nuevo y para fines nuevos. Estos maestros no eran, como los filósofos cuyo papel acabamos de evocar, teóricos desinteresados en busca de verdades metafísicas: la instrucción que facilitaban era tan práctica, y debía ser tan eficaz en la vida como una técnica profesional; pero su alcance rebasaba el marco de las profesiones: era una *téjne* para el ciudadano.

Esta situación explica bien la dificultad que parecen haber encontrado los contemporáneos para definir esta enseñanza nueva, las vacilaciones del joven del *Protágoras*, que a pesar de ello corre a buscarla, y las divergencias mismas en las fórmulas empleadas por los maestros. También explica observaciones como la de Protágoras, al principio del diálogo que lleva su nombre: el maestro dice en él que la sofística es antigua, pero que existía de manera oculta bajo máscaras diversas, la de la poesía, la de las iniciaciones y profecías, e incluso la de la gimnasia y la música; la enseñanza del sofista era la enseñanza por excelencia y la verdadera formación del hombre podía decirse que se disimulaba más o menos en las distintas formas de instrucción ya existentes; pero Protágoras es el primero que reivindica

abiertamente para ella un lugar aparte y una identidad autónoma.

En función de esta situación se comprende también el doble orgullo de los sofistas. Como no tenían en este terreno ni predecesores ni rivales, se juzgaban maestros cualificados para toda la formación intelectual del hombre. Al contrario de la formación profesional, sus cursos no se seguían para convertirse a su vez en sofistas, sino para ser oradores brillantes, ciudadanos competentes, espíritus sagaces: no ponían ningún límite a esta *paideía*. Y, por contra, se comprometían a transmitir esta enseñanza de manera inmediata y eficaz; hablaban de una *téjne* oratoria o política, como si se tratase de una técnica determinada, con reglas conocidas, que podía aprenderse con facilidad.

Esta característica explica la innovación ya mencionada, a saber, que se hacían pagar; y permite comprender mejor la diferencia que los distinguía de Sócrates. A éste no se le hubiera ocurrido cobrar, como tampoco a ningún filósofo anterior, cuyas conversaciones, enteramente privadas, podían enriquecer los espíritus de quienes las escuchaban: en cambio los sofistas, al detentar una *téjne* inmediatamente eficaz y transmisible, marcaban, por el mismo hecho de pedir dinero, esta eficacia y este valor práctico de sus lecciones. El éxito que prometían podía llamarse normalmente una retribución, lo cual no podía hacerse con la búsqueda de la verdad.

Se percibe así toda la novedad de esta instrucción y todos los deseos que venía a satisfacer. Respondía a las nuevas condiciones políticas; respondía también al progreso de la reflexión en todos los campos; a la sazón no existía nada de esto. Esta enseñanza era totalmente original. El célebre libro de H. I. Marrou sobre la educación en la Antigüedad no vacila en escribir (p. 104): «No es demasiado fuerte hablar de una revolución llevada a cabo por los sofistas en el terreno de la educación griega.»

Esta novedad explica el éxito extraordinario que conocieron y también la especie de embriaguez que debió de adueñarse de los nuevos maestros.

¿Qué no prometían? ¿Qué no anunciaban? El verbo *épaggelléin* [epanguelein], que significa «anunciar, prometer», vuelve sin cesar a este tema, y en todas estas promesas suena una confianza orgullosa. «Joven —dice Protágo-

ras en el *Protágoras* de Platón en 318 a—, si me frecuentas, he aquí lo que se te ofrece: después de un día pasado conmigo, volverás a tu casa mejor de lo que eras, y lo mismo al día siguiente, y así cada uno de tus días quedará marcado por un progreso hacia lo mejor.» No intentemos, por el momento, definir el término «mejor» en comparativo y superlativo: la diferencia con Sócrates está enteramente en germen en esta ambigüedad. Pero una cosa es segura: la certeza que tiene Protágoras de alcanzar el éxito, y alcanzarlo deprisa. Del mismo modo, a la pregunta: «¿Te comprometes a formar buenos ciudadanos?», responde: «Tal es exactamente el compromiso que me propongo cumplir» (319 a); en otra ocasión declara sin tapujos: «Creo... uno de ésos, poder mejor que nadie prestar a los demás el servicio de hacer de ellos hombres cabales y merecer por esto el salario que reclamo» (328 b). Igualmente, en el *Gorgias*, Sócrates pregunta: «Dime, Gorgias, ¿es cierto lo que asegura Calicles, de que eres capaz de contestar a todas las preguntas que te pueden hacer?» Y Gorgias reconoce que, en efecto, «así lo he declarado hace un momento» (447 d).

Lo sabían todo y lo enseñaban todo, incluso las ciencias. Y por todo, no sólo ofrecían una lenta meditación sobre los principios, sino sobre los resultados inmediatos: ¡bastaba con aprender! Era así de sencillo y de rápido: «Por Zeus, ofrécele dinero e intenta persuadirle: hará también de ti un sabio» (*Protágoras*, 310 d). Y Sócrates, burlón, pondera, cuando se trata de los dos sofistas del *Eutidemo*: «Vuestras invenciones son de tal calibre y habéis puesto en ellas tanto arte, que un instante bastaría a cualquiera para aprenderlas» (303 e).[3]

Naturalmente, la ironía de Sócrates convierte en sospechoso su testimonio porque sin duda nuestros sabios no llegaban tan lejos. Pero la impresión debe de expresar bien la sorpresa de los coetáneos y el orgullo de los nuevos maestros. Algunos de ellos debieron de perder un poco el sentido de la moderación. A veces Platón los presenta terriblemente arrogantes y seguros de sí mismos, o pontificando como desde lo alto de un trono.

A esto se sumaba la necesidad natural de publicidad. Los sofistas impartían sus clases bajo la forma de conversaciones, agrupadas en series; pero ofrecían también sesiones públicas a las que podía asistir cualquiera. Se trataba

tanto de alegatos ficticios como de informes; a menudo se trataba de contestar a unas preguntas, lo cual les brindaba la ocasión de desarrollar sus ideas mientras daban una prueba directa de la eficacia de su método intelectual.

La gente asistía boquiabierta a estas fiestas de la inteligencia, que constituían a sus ojos un espectáculo fascinante. El Cleón de Tucídides deplora el placer causado así a los ciudadanos que, incluso en la Asamblea, habían cogido la costumbre desde entonces de comportarse como meros «espectadores de los sofistas». En todo caso, entre los iniciados y los semiiniciados se veía aparecer en Atenas una especie hasta ahora desconocida, pero a la que se auguraba un gran porvenir: los intelectuales.

Para ser una novedad, era de una talla extraordinaria...

Se conoce, sin embargo, por lo menos a un hombre que podía confundirse con ellos en este punto: Sócrates seguía siendo un filósofo en toda la acepción del término; no se hacía pagar; no prometía un progreso rápido; no preparaba para una acción práctica: al contrario, no dejaba de frenar a los jóvenes, demasiado fogosos; pero tenía puntos en común con estos sofistas, con los cuales se mezclaba de buena gana. En aquellos tiempos en que el hombre adquiría cada vez más importancia, él también discutía sobre problemas humanos y nociones morales. Como a ellos, le gustaba argumentar, definir, desconcertar. Adversario de los sofistas en lo concerniente a los objetivos, se parecía a ellos en los medios y en los métodos. Por lo demás, muchos atenienses debieron de confundirse; voluntariamente o no, Aristófanes, en su ataque contra los nuevos maestros, mezcló y juntó a todos estos intelectuales entonces de moda. Lo prestó todo a su Sócrates. Le dio las curiosidades científicas de los físicos, curiosidades a las cuales ciertos sofistas, en su afán de saber, no eran ajenos, pero que eran rechazadas por el verdadero Sócrates. Le dio asimismo el objetivo de los nuevos maestros de retórica y las célebres fórmulas de Protágoras. No intentó hacer distinciones. Y sin duda los atenienses de entonces no eran capaces de hacerlo. El grupo de Sócrates se comportaba exteriormente como los sofistas: por esto Platón trataba tan obstinadamente de marcar la diferencia que le separaba de ellos.

Pero el resultado fue que la nueva enseñanza impartida por los sofistas condujo a dos clases de reacciones: una,

englobando a la vez a sofistas y filósofos, se acoge a esta prerrogativa de la inteligencia; la otra, haciendo referencia sólo a los sofistas, se acoge a lo que les distinguía de los filósofos. Si además se tiene en cuenta el hecho de que la ambición de sus promesas planteaba un problema de fondo, relativo a la posibilidad misma de semejante formación, se adivina que la aparición de esta nueva enseñanza iba a ocupar durante mucho tiempo los espíritus: los textos de la época están impregnados de estas diversas controversias.

La que más se destacaba era la oposición así abierta entre la inteligencia y el deporte. Insistir sobre el espíritu, en lugar de entrenar a los jóvenes para la palestra y prepararlos para los juegos, era la novedad más sorprendente. Sabemos por Aristófanes que inquietaba a las gentes sencillas.

En *Las nubes*, Aristófanes insiste en la triste forma física de los intelectuales de moda. Los trata de «caras pálidas» (103); el joven se niega a ingresar en su escuela porque no quiere «mirar a los caballeros con una tez tan estropeada» (120); o nos repite en otra parte que tienen el aspecto «de los prisioneros laconios de Pilos» (186) o que no pueden permanecer mucho tiempo «fuera, al aire libre» (99). Y lo que es más, el contraste entre las dos educaciones, la antigua y la nueva, es una oposición perpetua entre las argucias de los intelectuales y la formación física tradicional. Es cierto que con la educación antigua se veía reinar la disciplina y la reserva, pero estas virtudes se traducen en un retrato físico opuesto a otro: el texto es bastante revelador y bastante sugestivo para ser citado con un poco más de extensión, en particular el retrato de lo que espera al joven si elige bien: «Brillante y fresco como una flor, pasarás el tiempo en los gimnasios, en lugar de recitar en el ágora charlas espinosas sin pies ni cabeza como se hace hoy en día, o de agitarte a propósito de una pequeña cuestión hecha de sutilezas, réplicas y marrullerías. Irás a la Academia [¡se trata, recordémoslo, de un gimnasio!] donde, bajo los olivos sagrados, emprenderás la carrera, coronado de grácil caña, con un amigo de tu edad, despreocupado, con la zarzaparrilla en flor, con el álamo blanco que pierde sus amentos, disfrutando de la estación primaveral cuando el plátano susurra con el olmo. Si haces lo que te digo y aplicas en ello tu espíritu, tendrás siempre el pecho robusto, el

cutis moreno, los hombros anchos, la lengua corta, las nalgas firmes, la verga pequeña. En cambio, si practicas las costumbres de hoy día, tendrás la tez pálida, los hombros estrechos, el pecho reducido, la lengua larga, las nalgas delgadas, la verga grande y larga la proposición de decreto» (1002-1019). Independientemente de todos los males morales, aquí se caricaturiza al intelectual, frente al efebo formado según la tradición.

La reacción es clara: debía de corresponder a una suspicacia bastante notoria hacia los discutidores y espíritus demasiado sutiles, y se advierten muchos detalles que revelan este rencor y esta inquietud.

Así pues, la palabra que, bellamente compuesta, designaba a la vez la ignorancia y la necedad, la palabra *amathía*, era evidentemente peyorativa y continuó siéndolo casi siempre. Pero los que eran hostiles al espíritu nuevo empezaron, por reacción, a elogiar esta *amathía*. En la historia de Tucídides, el rey de Esparta alaba la formación de sus conciudadanos, formación que comporta la suficiente *amathía* para que no se crean por encima de las leyes (I, 84, 3), y el ateniense Cleón declara preferir la *amathía* acompañada de sabiduría, a la habilidad acompañada de un exceso de libertad (III, 37, 3). No debían de faltar personas que alabaran el antiguo buen sentido frente a estos intelectuales inquietantes e individualistas. Y semejantes reacciones indican muy bien el abismo que se había abierto.

En cambio, por otra parte, ciertos atenienses ya empezaban a lanzar pullas contra los atletas. Es de suponer que no atacaran al joven cabal evocado por Aristófanes. Pero así como éste se había burlado en *Las nubes* de los intelectuales de profesión, aquéllos se burlaron de los deportistas sólo preocupados por la fuerza física, deportistas que tendían precisamente cada vez más a la especialización profesional. Así ataca a menudo Eurípides a esta fuerza, que no es nada, que es incluso nociva si está marcada por la *amathía*. Poseemos sobre todo un largo fragmento de un drama satírico, el *Autolicós*, que es un ataque a fondo contra los atletas. «Entre los millares de males que sufre Grecia, el peor de todos es la raza de los atletas.» Sólo piensan en su régimen y no saben vivir; los griegos se equivocan al congregarse para admirarlos: «sería mejor coronar a los hombres de bien[4] y apreciar a aquellos que saben actuar del

mejor modo para la ciudad y apartar de ella los males con sus palabras». Aquí se enfrentan dos formas de vida: la del atleta profesional y la del ciudadano capaz de reflexionar y de expresar su reflexión. Por otra parte, en griego se observa un giro de expresión característico: para designar a los «hombres de bien», Eurípides no emplea la expresión tradicional «bellos y buenos», sino otra donde parecen haber penetrado las cualidades intelectuales, puesto que llama a estos hombres «sagaces y buenos».[5]

Incluso a propósito de problemas diferentes, esta oposición entre la fuerza y las cualidades del espíritu se percibe en otras obras: es como un hilo rojo que se sigue a través de figuras variadas. Es el caso, por ejemplo, del célebre debate de *Antíope*, que cita, precisamente, el *Gorgias*, y donde, en la persona de dos hermanos, se enfrentan dos formas de vida, la activa y la contemplativa. El hermano «contemplativo», Anfión, no debe nada a la sofística: cree en los dones del arte; no busca el éxito; desea una vida retirada, a la antigua; pero defiende, también él, la sabiduría y la reflexión contra la fuerza; considera la *amathía* una plaga terrible. Incluso en este debate diferente, donde ya se nota en el autor el peso de las desilusiones, se vuelve a encontrar la huella de este brusco cambio de orientación que correspondió a la aparición de la nueva enseñanza de los sofistas, cuyas promesas y exigencias habían llamado la atención hacia ella.

Pero aunque era una especie de revolución haber cedido el paso a las cualidades intelectuales, consideradas como más útiles que todo lo demás, y aunque esta revolución podía provocar un malestar, no había, sin embargo, acuerdo sobre el papel de estas cualidades ni sobre la mejor manera de cultivarlas. A este respecto se plantearon otros problemas y surgieron otras protestas por parte, esta vez, de los filósofos. Los sofistas prometían, mediante la financiación, un éxito práctico relativamente rápido: esto era, a los ojos de los filósofos, a los ojos de Sócrates y de sus discípulos, perseguir un mal fin, dar la espalda a la verdad y al bien, en suma, equivocarse completamente de orientación.

Sócrates, y Platón después de él, no desdeñaban las actividades del ciudadano y su participación en los negocios; pero las situaban al término de una larga maduración

desinteresada y eran bastante hostiles a la prisa sospechosa favorecida por los sofistas.

Es precisamente esto, a fin de cuentas, lo que da su aspereza al conflicto entre Calicles y Sócrates en el *Gorgias*. Calicles, en cuya casa habita Gorgias, se indigna contra Sócrates porque sigue filosofando a su edad, en lugar de dedicarse a la vida activa. La filosofía es recomendable para los jóvenes: «Mas cuando veo a un anciano filosofando todavía y que no ha renunciado a este estudio, me digo, Sócrates, que lo considero merecedor de ser castigado con el látigo. Porque, como acabo de decir, por muy bellas dotes naturales que tenga ese hombre, no puede por menos de degradarse al evitar los lugares frecuentados de la ciudad y las plazas públicas, donde los hombres, como dice el poeta, adquieren la celebridad» (485 c-d); y recuerda que Sócrates, si fuera acusado, no sabría defenderse: sería condenado a muerte. Al contrario, según Sócrates, éste no es el peor mal a que se arriesga un hombre; el éxito a que alude Calicles implicaría por su parte esclavitud y corrupción: «Es necesario, pues, dejarnos guiar por las verdades que se nos acaban de aparecer a nosotros y que nos enseñan que la mejor manera de vivir consiste en practicar la justicia y la virtud, en la vida y en la muerte» (527 e). Imposible imaginar dos puntos de vista más profunda y dramáticamente opuestos.

Por supuesto, Calicles no es un sofista, ya lo hemos dicho y volveremos a repetirlo. Pero su ambición y su deseo de ilustrarse son característicos de lo que los jóvenes atenienses esperaban de los sofistas. Y los propios sofistas, si no tenían la misma pasión egoísta que su ardoroso alumno, no les movía evidentemente el solo deseo de la verdad; según sus propias declaraciones, su enseñanza, como *téjne*, tenía un fin ante todo práctico.

¿Podía ser de otro modo? ¿Y hay que culparles por ello? Una ciudad no puede ser hecha por filósofos puros que meditan sobre esencias. Es preciso que florezca en ella cierto sentido de las realidades. Es preciso, por lo tanto, formar a gente capaz de tomar parte, sin esperar demasiado, en las deliberaciones políticas, y también de defenderse, sin demasiada torpeza, ante los tribunales. Se necesitan «aclaraciones de todo». Ciertamente, quienquiera que lea el diálogo está necesariamente en contra de Calicles y a favor de

Sócrates, contra la ambición y a favor de la filosofía; no obstante, el ideal de Sócrates se revela, a fin de cuentas, tan excepcional como admirable; y nadie, en un Estado, pensaría de hecho en generalizarlo.

Contra este pragmatismo de los sofistas y contra la rapidez de los resultados en que confiaban, Platón redactó todas las formas de ironía, desde las más bastas a las más sutiles. Después de la ironía de Aristófanes contra los intelectuales y la de Eurípides contra los deportistas, he aquí ahora la del filósofo contra estos maestros orientados hacia la competencia práctica. Por lo visto es difícil en Atenas aportar algo nuevo sin ser blanco de la burla general.

Estas ironías de Platón surgen en cada línea cuando describe las promesas de los sofistas, su suficiencia y su éxito. Aparecen sobre todo en la evocación de los sofistas de segundo orden; y la que nos ofrece de los dos hermanos en el *Eutidemo* es una verdadera broma de comedia. En cambio, en el mismo diálogo, se vuelven más disimuladas cuando Sócrates empieza a describir a los nuevos maestros como «intermediarios entre el filósofo y el político» (305 c) y a recordar, contra ellos, que toda posición intermedia no es más que un quiero y no puedo. La fórmula era de Pródico, y encuentra un eco en la punta lanzada por Platón contra Isócrates al final de *Fedro*, ese Isócrates que, según el texto, inspiraría esperanza (¡era bastante viejo!) porque su espíritu comporta «cierta filosofía» (279 a). Expresa bastante bien la diferencia —y la controversia— entre sofistas y filósofos.

En cualquier caso, todo converge: vivos ataques, falsos aires protectores, escaramuzas y alusiones; el reproche es siempre que los sofistas creen enseñar algo cuando sólo los filósofos auténticos serían capaces de hacerlo.

Está claro que la confusión que amenazaba con establecerse en el público entre Sócrates y los sofistas reforzó, en Platón, el deseo de hacer ver esa distinción, de imponerla y ponerla de relieve. Se ha encontrado esta confusión en Aristófanes, pero las acusaciones dirigidas contra Sócrates (corromper a los jóvenes, no creer en los dioses de la ciudad) también lo fomentaban considerablemente. Y se recordará que Anito, que en el *Menón* es tan violento contra los sofistas, figura desde el principio de estas acusaciones: quizá no fue sin intención el que Platón le hiciera con-

fesar que nunca se había acercado a los sofistas y que sus violencias pueden ser injustas, como lo son sus amenazas apenas veladas contra el propio Sócrates. Sea como fuere, se comprende que Platón haya querido aclarar todas estas confusiones, al igual que Jenofonte, que en el texto ya citado, *Sobre la caza*, no olvida precisar: «los sofistas, no los filósofos».

Pero, aparte de las cuestiones de las personas, sigue siendo cierto que la distinción era esencial. Podemos incluso pensar que el sentimiento de Platón al respecto marcó todo su pensamiento. Porque fue un poco por reacción contra los sofistas por lo que fijó los principios de un idealismo exigente y absoluto. De repente nacieron dos formas contrarias de pensamiento y de enseñanza. Contra la rapidez práctica de los sofistas, Platón reivindicó la palabra que habían lanzado los pitagóricos: no se proclamó «sabio» o «maestro de sabiduría», sino «filósofo», es decir, «apasionado de la sabiduría». Contra su confianza en el éxito práctico, sólo aceptó un objetivo, por ardua que fuese la investigación: lo verdadero. Y a estos dos puntos de vista diferentes correspondieron dos sistemas de pensamiento que no lo eran menos.

Sócrates, tal como lo presenta Platón, no trató jamás con desprecio a los grandes sofistas de los comienzos; pero Platón no cesó nunca de definir y estigmatizar lo que representaban los sofistas en general, e incluso, filosóficamente, «el sofista». La distinción se enseñoreó de la historia de su pensamiento y de la del pensamiento griego en su conjunto.

El resultado es que sus críticas ayudan a comprender a la vez la exigencia radical que es la suya y, de rebote, la originalidad de la ambición que animaba la enseñanza de nuestros sofistas.

Esta ambición planteaba diversos problemas: hay uno que puede ser calificado de preliminar y que, de hecho, iba hasta el fondo de la cuestión. Estamos en la Atenas del siglo V: no debe, pues, asombrarnos que este problema, que fue mucho más debatido que los otros, fuera también el más abstracto y el más fundamental. Es el que cuestiona la posibilidad misma de que una enseñanza pueda revestir una eficacia semejante.

Ya lo hemos recordado: en una sociedad aristocrática, la virtud es innata: se posee por el azar del nacimiento o más a menudo por herencia. También puede reforzarse, en la práctica, por la emulación de los antepasados. Se trata de una idea que encontramos con frecuencia en Píndaro y que Sófocles defiende en plena guerra del Peloponeso. Su Electra, su Ayax, apelan a la grandeza de sus padres. Todavía con más claridad, el *Filoctetes* de Sófocles muestra, pese a la influencia de Ulises, cómo la verdadera naturaleza del hijo de Aquiles se revela con toda su fuerza. La palabra «naturaleza» aparece constantemente en la obra; la súbita decisión del joven se explica como el triunfo de sus virtudes heredadas: «Has demostrado, hijo, la naturaleza de la cual has nacido» (1310).

Tal vez esta misma insistencia denota en Sófocles la necesidad de reaccionar contra las ideas nuevas que había visto difundirse. En efecto, la revolución de los sofistas es precisamente haber alzado la enseñanza frente a la naturaleza y contra ella, y haber considerado que el mérito se aprendía con su contacto.

Esto planteó una cuestión que a los lectores modernos se les antojará un poco teórica, casi escolar, o escolástica, pero que situada en su época y puesta en relación con la nueva enseñanza y las novedades sociales que implicaba, adquiere una agudeza y una actualidad palpitantes.

Esta cuestión salía directamente de la audaz empresa de los sofistas. O por lo menos sacó de esta empresa y de su éxito una urgencia que hoy ya no se comprende sin esfuerzo. ¿Pueden los méritos enseñarse, pueden aprenderse? ¿Cuenta más la enseñanza que la herencia? De improviso, todo el mundo en Atenas se apasiona por este problema. Los términos y las interrogaciones son idénticos, no sólo en todos los tratados y en todos los filósofos, sino también en los autores literarios, tanto si se trata de tragedia como de historia. Este debate tan constante y reñido refleja la emoción que suscitaba la confianza de los nuevos maestros en el éxito de su enseñanza.

Por otra parte, es un hecho que esta cuestión constituye el tema mismo del diálogo que Platón consagró al primero de los grandes sofistas: lo que el *Protágoras* discute abiertamente es la cuestión de saber «si la virtud puede enseñarse».

El diálogo es sutil y su composición desconcertante, precisamente porque Sócrates también cree que la virtud se enseña, ya que es de orden intelectual; pero en su opinión no se enseña del modo que cree Protágoras, ni con la facilidad que éste imagina. Así pues, Sócrates tiene dudas que afectan al conjunto del programa de los sofistas; y es a esta crítica en cierta manera preliminar a la que Protágoras intenta responder empleando sucesivamente los recursos del mito y de la argumentación.

Dejaremos aquí de lado los detalles de la discusión, la referencia a la enseñanza impartida por la ciudad, las promesas de Protágoras y su turbación al definir con rigor esta virtud que se propone propagar, así como al decir si es sencilla o múltiple y al abordar otras cuestiones espinosas sobre las cuales le está entrenando Sócrates: lo importante es ver el problema fundamental tan claramente puesto en relieve y tan estrechamente vinculado a las pretensiones del gran sofista.

Por si esto fuera poco, otro diálogo, el *Menón*, versa de principio a fin sobre el mismo problema; las primeras palabras son: «¿Podrías decirme, Sócrates, si la virtud se adquiere por medio de la enseñanza, o por el ejercicio, o si no resulta ni de la enseñanza ni del ejercicio, sino que viene dada al hombre por la naturaleza, o por alguna otra causa?» Aquí también las soluciones son matizadas. Pero también en este caso los sofistas son sagaces y ya hemos visto más arriba la cólera expresada contra ellos por Anito en esta ocasión.

A partir de este momento se hace evidente que se trata de una insistencia rara y que el proyecto de los nuevos maestros suscitaba una enorme movilización intelectual.

Esta efervescencia se manifestó en los medios filosóficos, pero también fuera de ellos.

De todos los pensadores de la época, sofistas o no sofistas, poseemos algún fragmento, algún testimonio, alguna alusión o algún indicio de que intervinieron más o menos largamente en la querella que enfrentaba la herencia a la educación; y no parece haber habido nadie que no haya intentado decir en qué medida podía enseñarse la virtud. El texto anónimo que parece emanar de un discípulo de Protágoras y que se conoce con el nombre de *Discursos dobles*,[6] presenta unos temas de debate escolar, a la sazón de moda;

entre ellos figura, en el número 6, el debate titulado «Sobre la sabiduría y la virtud: si pueden enseñarse». Se encuentran en él, para resumir las opiniones de los que no creen en la posibilidad de esta enseñanza, varios de los argumentos esgrimidos por Platón en el *Protágoras* (¿dónde están los maestros?, ¿por qué las personas eminentes no han enseñado estas virtudes a sus hijos? Hay alumnos que han seguido una instrucción en vano y otros que se han ilustrado sin haber recibido lección alguna, etc.). El autor refuta brevemente estas objeciones. Y, a propósito de las anomalías en los resultados, observa que los dones naturales tienen su importancia: «Está también la naturaleza.» Por último, en una corta frase, emplea el argumento que se encuentra desarrollado en el *Protágoras* de Platón, que describe la educación anónima que la ciudad ofrece al niño. El texto no tiene gran interés en sí mismo; parece un repertorio de argumentos conocidos; pero comparado con el *Protágoras*, prueba de manera contundente hasta qué punto reproducía Platón discusiones reales y tesis efectivamente defendidas. Además, por su sequedad casi escolar, el tratado muestra lo habituales que eran estos debates.

Pero aún es más interesante constatar que no se limitaban en absoluto al grupo de los filósofos, ya se tratase de los sofistas, ya de sus adversarios. Este debate tan abstracto a nuestros ojos se difunde por doquier, penetra en la literatura, surge en el teatro, determina las maneras de percibir las circunstancias políticas y morales de la vida.

Se puede juzgar a favor de unos por Tucídides y a favor de otros por Eurípides.

Tucídides no discute el problema teórico. En cambio, su modo de pensar y de presentar la guerra está dominado por la oposición entre dos normas de excelencia y dos formas de valor: los atenienses representan el valor lúcido, nacido de la experiencia y de una técnica razonada; el de los lacedemonios se basa en la valentía innata y en la tradición. En los discursos del libro I, los oradores de los dos bandos comparan las ventajas respectivas de estas dos formas de superioridad; los jefes que se enfrentan en la primera batalla naval de la guerra se entregan, en los discursos que dirigen a los soldados, a un largo análisis sobre el mismo tema: los unos explican el valor por la confianza que inspira la experiencia, los otros juzgan que sólo la valentía natural

permite la aplicación del saber. ¡En el instante de la acción es preciso, por lo tanto, que el debate del momento se abra camino entre estas exhortaciones! Cualesquiera que sean las tesis sostenidas por cada uno, el problema surge a cada paso y fuera de lugar.

En cuanto a Eurípides, vuelve sin cesar a la cuestión en los momentos en que se impone menos. El ejemplo más patente es el de *Hécuba*. Cuando la anciana reina se entera de la muerte de su hija, inmolada por los griegos, uno encuentra en la obra, en lugar del desespero que sería de prever, cuatro o cinco versos de lamentos y en seguida, sorprendentemente, una meditación sobre los poderes de la educación: «¿No es algo extraño? Una mala tierra, si obtiene de los dioses condiciones favorables, da hermosas espigas, y un buen terreno, al revés de lo que cabría esperar, da malos frutos [dicho de otro modo: el aporte posterior cuenta más que la calidad de la tierra], mientras que con los humanos siempre rige la misma ley: el malo sólo sabe ser malo y el hombre honrado continúa siendo honrado, sin que las circunstancias echen a perder su naturaleza. ¿Es la herencia o la educación lo que prevalece? Es seguro que una buena educación aporta cierta enseñanza sobre la nobleza moral; y, si esto se aprende bien, se reconoce el mal al referirlo al bien» (592-602).[7] Esta digresión es tan sorprendente que Eurípides lo reconoce en cierto modo. En efecto, Hécuba se interrumpe de improviso para volver a su drama: «Pero éstos son temas —dice— donde mi espíritu divaga.»

Semejante digresión en un momento tan patético no habría sido posible si Eurípides y su público no hubieran estado obsesionados por este problema. Después de todo, *Hécuba* es, al parecer, de 424: el momento de la mayor efervescencia respecto a los sofistas.[8]

No fue sin embargo una ocasión única, ni mucho menos; porque poseemos como mínimo una buena docena de textos de Eurípides en que sus personajes o el coro de sus tragedias vuelven a la cuestión; estos textos empiezan con obras antiguas, como *Hipólito* o ciertas tragedias perdidas (*Fénix*, *Peleo*), se encuentran de nuevo, después de *Hécuba*, en *Las suplicantes*, pero también en las tragedias más tardías, como *Electra* o *Ifigenia en Áulide*.[9] Incluso sin intentar poner de acuerdo todas las declaraciones de los

diversos personajes —lo cual, no obstante, podrá y deberá hacerse—, es evidente, de entrada, que el problema atraviesa toda la obra y sigue siendo primordial a los ojos de Eurípides. ¿Realiza un héroe de tragedia una acción admirable o una acción criminal? La reacción del poeta es preguntarse cómo se hace, y los términos mismos surgen en seguida: ¿es natural?, ¿es educación?

Esto da la medida del estupor y las dificultades suscitadas por las pretensiones de los sofistas cuando instauraron de repente la enseñanza, o *didajé*, en lugar de la naturaleza o *physis*.

Pero, ¿era realmente en su lugar? La audacia que suponía dar así a la enseñanza un papel importante era de hecho tan grande, que el de la *physis* parecía completamente apartado: para ser sincero, hay que confesar que ésta no fue sin duda la intención de los primeros sofistas.

Un fragmento de Protágoras (B 3) reconoce, en efecto, que «La enseñanza necesita la naturaleza y el entrenamiento», y también: «Para aprender, es necesario empezar desde la juventud» (lo cual implica, como se ve, el entrenamiento y el hábito).[10] Las palabras que le presta Platón en el diálogo que lleva su nombre reconocen este papel de la naturaleza en el caso de personas eminentes que no enseñan a sus hijos el medio de imitarles: Protágoras habla de los hijos poco o nada dotados (327 c). Del mismo modo los *Discursos dobles* que acabamos de citar, precisaban, como se habrá observado, que «también está la naturaleza».

Esta posición, matizada y razonable, debió de ser adoptada por los grandes maestros de los comienzos. Sin embargo, como lo esencial era el descubrimiento del papel de la enseñanza, el equilibrio no tardó en romperse.

Ciertamente, los sofistas moderados continuaron mostrándose matizados. El Anónimo de Jámblico, que tiene toda la apariencia de ser un sofista pero que se excede tan poco que se ha creído identificarlo con el filósofo Demócrito,[11] declara con perfecta precisión que ante todo es necesaria la naturaleza, después el deseo del bien, el gusto del esfuerzo y los estudios prolongados (I, 2). Por lo tanto, los sofistas se inclinaban de buen grado por privilegiar el papel de la enseñanza. Así Antifón cuando afirma: «Lo más importante para el hombre es, me imagino, la educación» (B 60); y Critias: «Más personas deben sus méritos a los

cuidados que a la naturaleza» (B 9). Por lo demás, independientemente de cualquier toma de posición teórica, la misma confianza en las promesas formuladas por los sofistas tendían a hacer olvidar tanto el papel de la naturaleza como el del entrenamiento. Es lo que sugiere, por ejemplo, la fórmula de Sócrates al hablar en el *Eutidemo* (304 c) de los sofistas que se comprometen a instruir a todos los que pueden pagar, «¡sin excepción de naturaleza ni de edad!».

Y es contra esto contra lo que reaccionaron muchos atenienses, seducidos pero inquietos, maravillados pero frenados por su experiencia cotidiana.

En el siglo v, Eurípides puede suministrar la prueba. Porque ante el número de pasajes consagrados a este problema en su obra, se ha hablado a veces de incoherencias y contradicciones: y se debería más bien hablar de un sentido admirable de la complejidad de las cosas.

Es cierto que, sobre todo en las primeras obras, llega a recordar a sus personajes la parte a menudo importante de la herencia; pero en conjunto intuimos a un hombre atraído por las ideas nuevas a quien su mismo sentido de la psicología revela con frecuencia que «ver dónde está el bien» no es suficiente. Aquí radica precisamente todo el contraste entre él y Sócrates: no es un intelectualista. Esto es lo que declara su Medea: «Sí, comprendo el mal que osaré hacer, pero la fuerza vital (*zymos*) gobierna mis resoluciones: es ella la causa de los peores males de los mortales» (*Medea*, 1078-1080). Y también su Fedra declara, con no menor claridad: «Tenemos la noción y el discernimiento de la honradez, pero no realizamos el esfuerzo de aplicarla, unos por pereza, otros por preferir al bien un placer que se aleja de él» (*Hipólito*, 380-381). Así pues, enseñar está bien, para esto puede servir haber aprendido; pero no es suficiente. El sutil psicólogo que era Eurípides no pierde ninguna ocasión de decirlo con una precisión admirablemente matizada.

Recordemos el texto de *Hécuba*, con sus palabras vacilantes pero bien pensadas, y sus reticencias y pacientes retoques: «Una buena educación incluye *asimismo cierta* enseñanza de la nobleza moral»; luego esta elección atenta de los términos, cuando dice que esta enseñanza permite aprender «a *reconocer* el bien y a *discernir* el mal». El texto no dice en ninguna parte que, una vez aprendido esto uno

obrará bien. Del mismo modo, en *Ifigenia en Áulide* se dice que las naturalezas difieren y que la educación *contribuye* mucho a la virtud; el texto habla también aquí de *discernir* el deber... Los dos elementos se ponen en paralelo y se reconoce el alcance positivo de la enseñanza, aunque cuidadosamente limitado.

Estas indicaciones concuerdan con los límites fijados en otra parte, cuando se lee, en un fragmento de *Fénix*, que una buena educación no puede hacer bueno al hombre vil y que por consiguiente «la naturaleza es lo esencial» (fr. 810).[12]

Ahora bien, sucede lo mismo con este otro elemento irracional que es el entrenamiento, la formación de las costumbres. En *Las suplicantes* y en el fragmento 1027, Eurípides introduce incluso el ejemplo del niño que aprende a decir y a entender aquello que no posee por el conocimiento aprendido: este niño se forma por el ejercicio (*áskesis*) y con él adopta costumbres que el hombre conservará hasta la vejez y que serán como su segunda naturaleza.

Sería ciertamente inútil multiplicar las citas e ir a buscar todos los textos que, en aquella época, se hacen eco de estas observaciones. Son numerosos bajo la forma de proposiciones aisladas, testimonios y alusiones. Demócrito, por ejemplo, observa en el fragmento 242 que hay más hombres convertidos en virtuosos por el entrenamiento que por las cualidades naturales: ya no es el reino de los dones naturales; pero tampoco es el intelectualismo de los sofistas.[13]

Y, por último, todos estos intercambios, todas estas reticencias, todas estas omisiones y estos redescubrimientos desembocan en la toma de posición, moderada en su espíritu, pero perentoria en su presentación, que ofrecen los discursos-programas de Isócrates.

Sólo medio siglo después de la aparición de los grandes sofistas, se abre una escuela en Atenas: una enseñanza intelectual como la suya, dirigida hacia la acción política, como la suya, y dispuesta a dar una formación general como la suya. Pero el primer manifiesto de esta nueva escuela, que se inscribe bien a las claras como su continuación, se llama *Contra los sofistas*. Su primero y único ataque contra ellos es justamente el que se ha visto madurar a través de las reticencias del siglo v: les reprocha, en efecto, haber

querido prometer demasiado y no haber tenido en cuenta, al lado de la enseñanza, los dos factores irracionales que son los dones naturales y el entrenamiento práctico. Es el mismo ataque de su discurso: «Si todos los que se ocupan de la educación quisieran decir la verdad, sin hacer promesas superiores a los resultados que deben obtener, tendrían una reputación mejor ante el gran público.» Pronto aparecen nuestros tres términos, claramente reivindicados: «En este poder, no atribuyen ninguna parte ni a la experiencia ni a las cualidades naturales del discípulo, y pretenden transmitirle la ciencia del discurso del mismo modo que la de la escritura» (10). Recuerda entonces —como el autor de los *Discursos dobles*— que «muchos, después de haber estudiado filosofía, se han quedado como simples particulares, y otros, sin haber frecuentado jamás a ningún sofista se han convertido en buenos oradores y hábiles políticos» (14). ¿Por qué esto? «Porque la facultad de hacer discursos y practicar las demás actividades aparece en las personas dotadas de cualidades naturales y en aquellos que se han ejercitado por la experiencia, pero a quienes la educación hace más sabios en su arte y más capaces en sus investigaciones (porque son instruidos para encontrar dónde está bien preparado lo que antes encontraban por azar). Los que tienen una naturaleza menos rica no podrían convertirse por la educación en buenos polemistas ni en creadores de discursos, pero puede hacerles progresar y hacerlos más reflexivos en muchos puntos.»[14]

Naturalmente, el método cambia de improviso: lo que podría llamarse trabajos prácticos va a desarrollarse a expensas del curso magistral.[15] Pero, sobre todo, se nota que el tono se ha vuelto mucho más prudente y más circunspecto. Un exceso de confianza en las posibilidades de un aprendizaje fundado en una especie de recetas intelectuales ha llevado primero a un malestar y a críticas, para acabar al final en una rectificación.

Pero este circuito, del cual los diversos capítulos de este libro nos ofrecerán una imagen repetida sin cesar, no debe hacernos olvidar dos circunstancias que se desprenden claramente de esta serie de testimonios.

La primera concierne a Atenas y al tono mismo de estas polémicas. Apenas lanzada una novedad, se constata que los atenienses, escritores, hombres de teatro o filósofos, se

precipitan a un debate que hoy nos parece increíblemente abstracto y filosófico: nosotros discutiríamos de buen grado para saber si, de hecho, los alumnos de un sabio *salen airosos*; pero, ¿quién iría a plantear los problemas *a priori*, en términos generales? En cuanto a los atenienses, se lanzaban alegremente a estos debates. Para ellos no había nada que no se convirtiese al instante en problemas universales y en descubrimientos de ideas.

Este impulso era tanto más vivo cuanto que los problemas surgían en su novedad palpitante. Acabamos de verlo: la idea misma de que una enseñanza intelectual pudiera tener una utilidad práctica era una novedad para ellos. Acababa de aparecer en Atenas, vinculada al cambio social. Y el ardor de debatirla se había incrementado por esta causa.

El resultado es que si hoy llegamos, en nuestro camino, a una reflexión sobre los límites que conoce toda enseñanza, o sobre la utilidad de comprender bien una situación si queremos mostrarnos audaces, o si intentamos definir la parte de la formación general y de la especialización en las enseñanzas intelectuales, tropezamos en seguida y casi infaliblemente con argumentos que ya figuraban en los textos de entonces, y en caliente, alineados, sopesados y coordinados hace veinticinco siglos.

Tal vez esta costumbre fue alentada y reforzada por nuestros sofistas gracias a su arte de explicarlo y discutirlo todo. En cualquier caso, la otra circunstancia que llama la atención en estos debates les concierne muy directamente a ellos, pero también nos concierne a nosotros.

Vemos, en efecto, si observamos el principio y el fin de la discusión, que su novísima ambición marca en nuestra historia un comienzo absoluto, y que deja tras ella una situación jamás alcanzada hasta entonces.

Era una novedad total, como se ha visto, esta idea de una formación intelectual dirigida a cualquier adulto, con miras a mejorar sus aptitudes en cualquier campo mediante técnicas del espíritu y de las ciencias humanas. Esta idea sorprendió; cambió en profundidad la manera de representar al hombre y las razones que determinan sus méritos más o menos grandes. Requirió correcciones y rectificaciones; pero, nunca hasta hoy, un país civilizado tuvo que volver sobre el asunto.

Y aquí hemos de volver a la fuerza a Isócrates. Sí, recti-

fica. Sí, ataca. Pero es porque piensa que así se podrá salvar mejor la herencia. Y lo dijo en aquella ocasión. Escuchémosle en *Sobre el intercambio*, unos cuarenta años más tarde: no ha cambiado de opinión, ya que cita largamente su *Contra los sofistas* y añade otros testimonios en el mismo sentido; pero proclama que la novedad era buena y útil: «¿Quién ignora, pues, que muchos de entre nosotros, después de haber estudiado con los sofistas, hemos sido víctimas de abusos y tratados como dice esa gente [a saber, los adversarios de los sofistas], que unos se han convertido en buenos polemistas, otros en maestros capaces de enseñar, y los que han optado por la vida privada son, en las reuniones, más educados que antes y pueden, con más precisión que la mayoría, juzgar los discursos y dar consejos? ¿Se puede despreciar semejante ocupación, capaz de conferir tan grandes cualidades a aquellos que la practican?» (204). No se puede, y ya nadie se atrevió a ello. Teniendo en cuenta los retoques aportados, la innovación de Protágoras conduce directamente a Isócrates, Isócrates directamente a Cicerón y Cicerón directamente a nosotros. Si tenemos una enseñanza para los alumnos de instituto, para los estudiantes, para la gente deseosa de aprender, incluso más tarde, a conocer y manejar las ideas, lo debemos a Protágoras y a sus amigos.

La gente de entonces tenía motivos para estar un poco sorprendida, pero nosotros tenemos también motivos para hacer un poco más de justicia a estos maestros cuyas ambiciones eran todavía demasiado vivas para que no haya llegado hasta nosotros el eco del desconcierto que sus mismos excesos provocaron.

Aún no hemos visto lo más sorprendente de su programa. Porque querer enseñar la virtud política, el juicio y la clarividencia ya era en sí una gran audacia, pero querer extraer todo esto de una enseñanza del arte de la oratoria era todavía más audaz. Pues bien, tal era —ya es hora de confesarlo— la pretensión de los sofistas.

NOTAS DEL CAPÍTULO II

1. De paso se comprenderá con esto por qué, en los debates de entonces sobre la enseñanza, se referían tan a menudo al aprendizaje de la lectura y de las letras. Isócrates criticará más tarde la pretensión de los sofistas de enseñar el arte del discurso como se enseñan las letras del alfabeto (*Contra los sofistas*, 10, citado más arriba, p. 64).

2. Por otra parte, los sofistas utilizaban el comentario de los poetas en sus lecciones y en sus debates. Parece ser que Protágoras juzgaba esencial ser «conocedor en poesía» (*Protágoras*, 338 e); ver además las observaciones de detalle transmitidas en los testimonios A 29 y 30, entre otros.

3. Ver ya 303 c: «Qué feliz sois, dije, con estos dones admirables, de haber llevado a cabo, *tan aprisa y en tan poco tiempo*, una tarea semejante.»

4. Isócrates también empieza su *Panegírico* extrañándose de que se corone a los atletas y no a los que sirven a su país con el juicio y la palabra.

5. En griego, el primer término es *sophónous*.

6. Cf. abajo, p. 86.

7. La traducción de los últimos versos ha sido ligeramente modificada para poner más de manifiesto la prudencia de Eurípides (véase arriba, pp. 63-64).

8. La batalla de Naupactos se considera anterior; *Las nubes* son posteriores en un año.

9. Ver, aparte del texto de *Hécuba* ya citado: *Hipólito*, 80 y 917; *Las suplicantes*, 911-917; *Electra*, 369-370; *Ifigenia en Áulide*, 567-569; y los fragmentos 516, 617, 810, 1027, 1068; aquí no figuran los textos que hablan de la herencia o de las cualidades naturales sin contrastarlas con la educación (así *Hécuba*, 380, fragmentos 75, 232, 333, 495).

10. Estos tres elementos (naturaleza-enseñanza-entrenamiento) figuran también en las declaraciones que Platón presta a nuestro sofista cuando distingue los méritos debidos «a la naturaleza y al azar» de los que se adquieren «mediante el cuidado, el entrenamiento y la enseñanza» (323 d).

11. Cf. abajo, pp. 172 y ss.

12. Cf. *Dictys* (333): «La sentencia antigua es válida: no se puede ser bueno habiendo nacido de un padre malo.»

13. Para otras referencias, menos seguras o más tardías, ver Heinimann, *Nomos und Physis, Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, nota 36, p. 101.

14. 14-15, traducción ligeramente modificada.

15. Así, 17: «El alumno, además de las cualidades naturales necesarias, debe conocer los métodos del discurso y ejercitarse en su empleo, el maestro debe ser capaz de exponer estos métodos tan fielmente que no omita ninguno de los puntos a enseñar y, para el resto, ponerse a sí mismo como ejemplo.»

Capítulo III

UNA EDUCACIÓN RETÓRICA

Para los atenienses del siglo V a.C., y en general para todos los griegos de la época clásica, ser «hábil en la palabra» o saber «hablar bien» era un mérito esencial que había que adquirir: el individuo, en aquella época, podía hacerse oír directamente y todas las grandes decisiones se tomaban en los debates públicos; la palabra era un medio de acción privilegiado y lo fue todavía más a medida que progresaba la democracia. No es de extrañar, por lo tanto, que este arte de la oratoria, esta retórica, figurase entre los primeros objetivos reivindicados por la enseñanza de los sofistas. Cuando, al principio del *Protágoras* de Platón, el joven neófito que corre a confiarse al maestro debe decir lo que éste le enseña, no encuentra de momento otra explicación que: Protágoras «da habilidad para hablar» (312 d).

De hecho, se trata de uno de los puntos comunes a los diversos sofistas; es también lo que representará al movimiento que se dará en llamar la «segunda sofística» bajo el imperio helenista: los maestros que la formaron deseaban ser maestros del pensamiento y no vacilaban en aconsejar a las ciudades o a los grandes, pero fueron ante todo maestros de retórica y procuraron mostrar su habilidad en este terreno tratando los temas más controvertidos: reconciliándose de este modo con los primeros sofistas: los del siglo V ateniense.

El fin de semejante enseñanza era claro y comprensible; su contenido, en cambio, planteaba problemas. La retórica podía ir desde la simple fórmula al análisis teórico, del estilo al pensamiento, de la eficacia práctica a la formación intelectual. Ahora bien, si se examina lo que enseñaban los

nuevos maestros y con qué espíritu, se aprecia en seguida una curiosa paradoja. En efecto, su mismo objetivo parecía indicar una separación radical entre el fondo y la forma como diríamos nosotros hoy; pero los medios formales que inventaron y propagaron se revelaron no obstante al primer jefe como medios de investigación y de formación intelectual.

Tal es, probablemente, el hecho en toda enseñanza retórica, se pueda o no se pueda percibir. Pero hay grados. Y los sofistas de mitad del siglo v forjaron realmente instrumentos nuevos para el espíritu, lo cual se comprende bien cuando se mide el cambio brusco que los separa de los anteriores.

En general se oponen a los primeros balbuceos de los precursores las dos orientaciones que dieron a la retórica los dos hombres más distinguidos entre los primeros sofistas, Gorgias y Protágoras. Otros, más jóvenes, continuaron, matizaron, completaron; pero de todo se da claramente en el doble impulso de renovación que anima a los dos grandes maestros de este arte apenas nació.

Un testimonio de Aristóteles, relatado por Cicerón (*Brutus*, 46), sitúa el nacimiento de la retórica en Sicilia, tras la expulsión de los tiranos, es decir, hacia el primer tercio del siglo v, y la pone en relación con el número de procesos que se produjeron entonces. En cualquier caso, la indicación expresa con nitidez lo que tuvo de pragmático este arte nuevo y hasta qué punto estaba vinculado con el mundo estrecho de los pleitos y los enredos.

En Sicilia, los dos maestros que intentaron codificar los preceptos fueron Córax y su alumno Tisias, a ambos casi se les puede considerar sofistas, puesto que enseñaban haciéndose pagar por ello y les apasionaban los razonamientos. Además, Tisias habría sido el maestro de Gorgias y le habría acompañado en su embajada a Atenas. Córax y Tisias habían escrito tratados o *tejnái*, de los cuales Platón y Aristóteles nos ayudan a hacernos una idea, por lo menos en lo que concierne a la argumentación, aunque ésta aparece seca, rígida y un poco simplista. Pero esto no le impide apoyarse en lo que serán los mismos cimientos de la argumentación en los sofistas, a saber, el argumento de la

verosimilitud. Para estos alegatos de abogados, lo verdadero no se ponía en tela de juicio (y aquí se percibe ya lo que tanto chocará en la retórica del porvenir); en cambio, los retóricos sabían jugar de manera sutil y sistemática con lo verosímil; y sabían emplearlo en el segundo grado, para dar la vuelta al sentido. El primer aspecto aparece en *Fedra* de Platón, cuando resume el arte de Tisias: «Si se da el caso —escribe— de que un hombre sin vigor y temerario haya vapuleado a otro, vigoroso y cobarde, que le haya arrancado el manto u otra cosa, y después declare ante los tribunales, ni uno ni otro dirá la verdad. Muy al contrario, el cobarde pretenderá que el temerario no ha sido el único en vapulearle, a lo cual el otro replicará sin duda que estaban cara a cara; pero el gran argumento al que recurrirá será: "¿cómo podría yo, hecho como estoy, atacarle a él, hecho como está?"» En cuanto al segundo aspecto, Aristóteles, menos severo con el principio y más interesado en la técnica, enuncia el contenido, en lo que concierne a Córax (*Retórica*, III, 24, d): «Si un hombre no da pie a la acusación dirigida contra él, si, por ejemplo, un hombre débil es acusado de malos tratos, su defensa será que su culpabilidad no es verosímil; pero si el inculpado da pie a la acusación, si, por ejemplo, es fuerte, su defensa será que esta acusación no es verosímil porque debería parecerlo y que se sabía por adelantado.»

Dicho de otro modo, en el interior de un marco modesto, que aún no contemplaban la posibilidad de rebasar, estos fundadores habían preparado ya el terreno: definida la finalidad de la retórica y demostrado en la práctica el funcionamiento mismo de una argumentación basada en las reacciones comunes de los hombres. Quizá habían hecho todavía más, porque los *Tratados* en general consideraban (sin que se sepa desde cuándo) muchas partes del discurso que no eran, propiamente hablando, la prueba: la narración, el elogio, el ataque personal, etc.

Ante la multitud de precursores, la retórica de los sofistas debía continuar por este mismo camino. Suministraban marcos, ejemplos de argumentos, tipos de razonamientos, lugares comunes; ofrecían modelos y esquemas; Sócrates, en *Fedra* (226 d y siguientes), cita, no sin ironía, estos diversos modelos con sus nombres técnicos. Contempla la formación oratoria en general; pero nuestros sofistas contri-

buyeron a ello; y es probable que recurrieran a procesos parecidos. Trasímaco, por ejemplo, había escrito, además de un *Tratado de retórica*, colecciones de discursos deliberadores y *Recursos retóricos*. De Gorgias nos quedan dos breves ejemplos de defensa, *Helena* y *Palamedes*, a los cuales volveremos a hacer mención. Y Protágoras había publicado *Discursos fulminantes*, que eran tal vez, al menos en parte, modelos de argumentaciones sin réplica.

Pero si el contenido práctico de esta enseñanza no hacía más que desarrollar y precisar los objetivos de los precursores, es evidente que desde los primeros grandes maestros las perspectivas cambian, y los pocos testimonios que nos quedan prueban la evidencia de que el estudio de estos recursos prácticos ofrecidos a los discípulos estaban ahora animados por un espíritu completamente nuevo. De repente vemos aparecer con los nuevos maestros una reflexión sobre el discurso y descubrimos sus posibilidades; esto atrae a su alrededor una reacción comprensible y una interrogación apremiante sobre la relación de la retórica con la justicia y la verdad. La cuestión está planteada y quedará zanjada durante siglos. Y ello con una especie de entusiasmo por la novedad de las ideas, que da a estos debates una actualidad siempre renovada.

De hecho, si se sigue la aportación de los dos más grandes, Gorgias y Protágoras, se ve que abren dos nuevos caminos: uno descubre la magia del discurso y los recursos del estilo, el otro establece un método de discusión y revela los cimientos dialécticos de toda argumentación.

Esto no quiere decir que Gorgias se haya desinteresado de la argumentación: de hecho, poseemos (¡enteros, por una vez!) dos pequeños tratados suyos escritos a título de modelos: un *Elogio a Helena* (que es también una defensa de la heroína) y una *Defensa de Palamedes*.[1] Palamedes era el prototipo del hombre injustamente condenado; había sido acusado por Ulises ante Troya y, en el siglo V, Esquilo, Sófocles y Eurípides le habían dedicado sendas tragedias, hoy perdidas.

El género del defensor ficticio tomaba aquí sus cartas de nobleza: los maestros podían probar así su aptitud para defender cualquier causa... y, a ser posible, las más dífici-

les. Más tarde, esto se convertirá en una especie de juego y manifestación de virtuosismo. Isócrates lo practicará a su manera en el siglo IV, pero se quejará de aquellos a quienes «invade el orgullo cuando, después de haber elegido un tema extraño y paradójico, logran tratarlo de forma soportable»; sabemos que existían discursos elogiosos de la sal (Platón se burla de ellos en el *Banquete*) o de la muerte (este título está atestiguado por Alcidamas en el siglo IV).

Esta moda, llevada a extremos inconcebibles, es característica del éxito de estos ejemplos ficticios practicados por Gorgias. Pero también nos ayuda a medir la diferencia, porque tanto en el *Elogio a Helena* como en la *Defensa de Palamedes* se trata de «causas célebres» que planteaban problemas de culpabilidad y de inocencia sumamente típicos.

Ahora bien, las dos defensas, o esquemas de defensas, escritas por Gorgias proceden de modo exactamente parecido en lo concerniente a la argumentación. Las dos recurren en efecto a la división *a priori*, que combinan con los razonamientos de verosimilitud psicológica.

Así, para la culpabilidad de Helena, el autor contempla cuatro casos posibles: o Helena ha seguido a Paris porque así lo quería la suerte; o los dioses o los decretos de un destino inevitable; o ha sido raptada por la fuerza; o convencida por la palabra o dominada por el amor. Pero en ninguno de estos casos es responsable, puesto que en las cuatro hipótesis ha sufrido una fuerza demasiado poderosa para que pudiera oponerse a ella.

Como se ve, el principio es rechazar una posibilidad, sosteniendo que no existía elección. Es una constante en los oradores de Tucídides: éstos aseguran que han sido forzados a la guerra u obligados por las circunstancias a ejercer el imperio; si es un pueblo que tiene agravios, que él ha debido seguir a sus maestros; si invade una ciudad, que unos ciudadanos le habían llamado. El principio también es constante en los debates de la tragedia y, más tarde, en los oradores.

Pero aquí el argumento es en cierto modo multiplicado por cuatro por el hecho de la división *a priori*. Ésta, al parecer, que no deja de lado ninguna posibilidad, da la sensación de una demostración rigurosa que acaba imponiéndose. Permite además —lo cual es muy propio de un filósofo— los razonamientos de orden teórico y general: se tiene

un inventario de hipótesis en lugar de un análisis de hechos.

Pero este proceso, que es original, se encuentra también en *Palamedes*, e incluso varias veces está mezclado con el argumento de verosimilitud para apartar todas las posibles interpretaciones de la traición que habría cometido Palamedes. Habría podido traicionar por la riqueza (15), por el honor (16), por la seguridad (17), para ayudar a amigos (17) o para evitar un temor, una prueba, un peligro (18). Pero el orador demuestra caso por caso que la explicación no es válida: Palamedes tiene suficiente dinero y pocas necesidades; está bastante rodeado de honores; se excluye la búsqueda de seguridad porque, cuando traiciona, uno se hace odiar y acechar por todos; ayudar a sus amigos tampoco puede ser un móvil (porque traiciona precisamente a sus amigos); en fin, de no ser por temor o para huir de un peligro, nadie encontraría nada que invocar. Así, de nuevo, la impresión de haber considerado todas las posibilidades presta fuerza al defensor. Se observa, al mismo tiempo, que la división se basa en un análisis firme de los principales móviles humanos (riqueza, honor, seguridad); Tucídides, para justificar el imperio de Atenas, hará mencionar a sus atenienses estos tres mismos sentimientos, que declaran fundamentales: el honor, el temor y el interés (I, 75, 3 y 76, 2). Es más, cada uno de los análisis de *Palamedes*, salvo el último, se basa en una reflexión general relativa a las costumbres de los hombres según estén en tal o cual situación («no son aquellos que... sino aquellos que», «los honores vienen de... y no de...», «para todos, el traidor...», etc.): el uso, como ya se sabe, es exactamente el mismo en los discursos de Tucídides.

Las dos defensas ficticias de Gorgias están, pues, lejos de ser indiferentes al punto de vista mismo de la argumentación: revelan, junto a un manejo ya sabio del argumento de verosimilitud y de la psicología de los hombres en general, un proceso de análisis *a priori* que en ninguna parte figura atestiguado de modo tan claro y sistemático y que podría haber sido propio de nuestro sofista. Era, en efecto, más teórico y más abstracto que los otros: un fragmento suyo, relativo al no ser, suministra una prueba manifiesta de este virtuosismo al jugar con los conceptos.

Sin embargo, sus coetáneos no han llamado la atención hacia tales procesos: parece ser que el estilo adquiere en él una importancia excepcional y su nombre sigue vinculado a figuras retóricas que hacen más atildado este estilo. Desde la Antigüedad se hablaba de las «figuras a lo Gorgias». Los pocos escritos suyos que poseemos están esmaltados con este estilo en cada línea. Así, practicando como mucho la antítesis, intentó recalcar el efecto mediante toda clase de procedimientos: las asonancias finales, o rimas, la igualdad del número de sílabas, el empleo de términos paralelos, ya sea en su formación, ya en su sonoridad, ya en su valor métrico... Una prosa tan trabajada da, tanto como la poesía, la impresión de que ni una sílaba se ha dejado al azar.

Era una revolución en la manera de escribir; hay que confesarlo, los ejemplos de los textos conservados no dan de esta revolución una impresión muy favorable. Tantos artificios aturden y parece que más bien merman la claridad del sentido.

Al leer una traducción, en la cual los efectos estilísticos desaparecen necesariamente, uno no capta con exactitud el hilo del discurso: el inicio conservado de su *Oración fúnebre* puede por lo menos darnos una idea del principio y de sus inconvenientes. En su traducción este inicio sonaría algo parecido a esto: «¿Qué faltaba a estos héroes que los héroes debieran tener? ¿Qué tenían ellos que no debieran tener? ¿Podría yo estar en situación de decir lo que deseo y desear decir lo que debo, evitando la cólera divina y escapando de la envidia humana? Porque divino era su mérito, pero humano su lado mortal...» Hacia el fin de la corta página —la única que ha llegado hasta nosotros, a título de ejemplo estilístico—, los adjetivos se alinean, cada uno con un complemento, en grupos paralelos durante una docena de líneas: «violentos para con los violentos, intrépidos para con los intrépidos, terribles para con los terribles...», todo para concluir que «con su muerte, el pesar que inspiran no está muerto: inmortal, sobrevive en seres no inmortales, mientras ellos no sobreviven»...

A decir verdad, uno se amodorra un poco, y este estilo, tan insólito y tan recargado, parece, de todas las invenciones de los sofistas, una de las más artificiales y menos serias. Suerte que nadie siguió al maestro en estos excesos.

Hay que reconocer, no obstante, que hubo imitadores más discretos que él. El principal es Tucídides. Cuando emplea este estilo con particular insistencia (en la oración fúnebre pronunciada por Pericles, es decir, un texto paralelo al de Gorgias), los comentaristas se enfurecen[2] y claman contra la complicación; como cuando escribe, en II, 40, 1: «Cultivamos lo bello en la sencillez, y las cosas del espíritu sin que nos falte firmeza. Empleamos la riqueza preferentemente para obrar con decoro, no para hablar con arrogancia.» Sin embargo, es también evidente que estas rimas y estos paralelismos (de los que aquí sólo se vislumbra una parte) no sólo prestan brillantez al estilo, sino fuerza a las antítesis; y, de esta manera, el pensamiento saca a su vez mayor fuerza y se acrecienta. Además, en otros pasajes este carácter aparece más claro; son aquellos en los que no se da énfasis. Así, el famoso paralelo entre Esparta y Atenas en el libro I está lleno de tales efectos; pero éstos agudizan y refuerzan el contraste: «Ellos son innovadores, vivos para imaginar y realizar sus ideas; vosotros conserváis vuestras adquisiciones, no inventáis nada y, en la realización, no satisfacéis siquiera a lo indispensable.» El análisis contiene rimas, repeticiones de prefijos verbales, efectos de todas clases, y se prolonga durante una página; pero no tiene nada de artificial y los efectos no son constantes ni sobreañadidos.

Gorgias puede pasar, pues, por el inventor de una prosa artística rebuscada, de la que da ejemplos artificiales y forzados, pero que, empleada oportunamente al servicio de un pensamiento serio, podía convertirse en una herramienta muy útil. Es el primer caso que encontramos en la realidad de la cultura ática en el cual la aportación de un sofista no ha cobrado su sentido hasta que se ha decantado y adquirido más modestia.

Pero este gusto de las figuras estilísticas sólo era uno de los aspectos de los que Gorgias se servía para la creación de una prosa trabajada, capaz de influir indirectamente en los espíritus y las emociones. Y, en definitiva, no es más que una coquetería inspirada por su admiración ante los poderes de la palabra.

Aquí encontramos verdaderamente lo esencial. Porque a

este respecto poseemos un texto del propio Gorgias en que celebra de manera impresionante el poder casi mágico de las palabras. Este texto pertenece al *Elogio a Helena* y constituye la justificación de Helena en el caso de que se dejara «convencer por la palabra». Entonces, de repente, el énfasis se hace más personal: la retórica, «obrera de la persuasión», es precisamente lo que ha llenado la vida de Gorgias; y los encantos que celebra son los que no han dejado de ocuparle.

Ahora bien, lo que retiene de ellos —y esto parece característico— es sobre todo la posibilidad de influir en las emociones. «La palabra —escribe— es un gran poder, es lo que a partir del ser físico más pequeño y menos perceptible ejerce la acción más divina. Puede hacer cesar el temor, quitar la aflicción, suscitar la alegría, desarrollar la piedad.»

Inmediatamente, en un primer acercamiento impulsado por esta descripción, compara la palabra en general con la poesía. A la comparación no le faltaba audacia. Hasta entonces, sólo la poesía había sido una forma de expresión noble; había estado también vinculada a la inspiración y a las Musas. Y he aquí que Gorgias reivindica los mismos poderes para la palabra: considera y define la poesía en su conjunto como «una palabra ordenada métricamente». Toda palabra adquiere los prestigios de la poesía, y es de aquí de donde procede, según toda evidencia, su gusto por las investigaciones estilísticas, destinadas a comparar la prosa con la poesía.

Pero pronto las metáforas o las comparaciones del texto superan el nivel de la poesía para alcanzar el de la magia. Se encuentran los términos de hechizos, de magia, de sortilegio, de droga, de brujería. ¿Cómo expresar, si no, que por medios que parecen irracionales las palabras encadenen al oyente y le afecten a su pesar?

La posibilidad de esta acción mágica se explica por otra parte en función de un análisis del conocimiento: el conocimiento en general está poco seguro y contiene elementos subjetivos; también la memoria es limitada; forzoso es, pues, remitirse a opiniones sencillas, siempre frágiles y cambiantes. Pero son ellas las que explican el papel de la palabra, capaz de influir en estas opiniones, de modificarlas, de entusiasmarlas... como dan fe todos los debates don-

de se ve discutir a los sabios, a los oradores y a los filósofos. La acción de la retórica está justificada por la incertidumbre del conocimiento; su eficacia depende de nuestra condición en este campo.

Ésta es la razón de que la palabra adquiera esta eficacia absoluta. En la última parte del texto, rebasando las dos comparaciones ofrecidas hasta allí, Gorgias empieza a hablar de una acción necesaria y apremiante de la palabra; ya no hay elección posible; sólo se puede aprobar, y sólo la palabra es responsable de los actos que se cometen entonces; Helena, convencida de seguir a Paris, no ha hecho más que obedecer a esta palabra todopoderosa.

Poesía-magia-coacción: se ha pasado en una página de una especie de placer en la emoción a un poder de persuasión que ya no puede detener nada.

En apariencia, todo parece ser cuestión, en este reducido texto, de los errores de Helena y del papel de los malos consejeros, coartada banal invocada por no pocos culpables; pero el análisis aumenta de volumen, se enriquece con argumentos y refleja de hecho una toma de conciencia maravillada de los recursos de la elocuencia, recursos que el arte de la retórica puede elevar hasta su punto álgido. Por otra parte, se observa además el empleo por dos veces de la palabra *téjne* para las técnicas del lenguaje. La justificación de Helena se abre paso por un grito de orgullo del maestro de retórica.

A partir de ahora todo volverá a sus cauces: todo lo que, independientemente del propio argumento, puede sostener la magia de las palabras por medios irracionales. Gorgias es conocido por haber dado un lugar importante al arte de aprovechar la ocasión y adaptarse a la oportunidad (lo que los griegos llaman *kairós*). Y sabemos por Platón que Trasímaco, «se mostraba superior en enfurecer a una multitud y, a continuación, una vez sometidos los furiosos a sus hechizos, en sosegarlos: son sus expresiones; sin igual también, sea cual fuere el caso, tanto para calumniar como para disipar la calumnia».[3]

Estos practicantes del nuevo arte jugaban, pues, con las pasiones. Sabían suscitarlas o calmarlas a su capricho. Aprovechaban para lograrlo la fragilidad de las opiniones de los hombres, y todo su arte consistía, justamente, en aprovecharse de ella.

Esto ya presagia bastantes características alarmantes. Las pasiones son peligrosas, y este juego con las opiniones supone un desprecio de lo verdadero y lo justo. El propio Gorgias reconoce esta posibilidad en su *Elogio de Helena*, ya que, según él, si Helena ha cedido a los influjos de la palabra, ha sido en este caso una palabra pérfida, que conducía a una conducta culpable. En este caso, Gorgias lo precisa bien, la persuasión es mala y el engaño flagrante (lo dice y lo repite en los párrafos 8, 10 y 14). Estas condenas apoyadas oponen tales palabras a los «hechizos divinos» de los que hemos partido. Y así descubrimos una nueva toma de conciencia, perfectamente lúcida, por la cual se revelan, esta vez, la ambivalencia de la retórica y sus peligros. Si el maestro pensaba así, se adivina que los demás tenían motivos para inquietarse.

El arte de la oratoria, en efecto, es por esencia engañoso, y cada uno mide sus perjuicios. La democracia ateniense fue muy pronto víctima de los «picos de oro», y los autores se lamentan. En la vida corriente, los defensores hábiles, que hacen creer cualquier cosa, son también una plaga, y las protestas llueven. Incluso Eurípides, que tanto se interesó por las investigaciones de los sofistas, que practicó los debates de oratoria, enfrentando alegatos contradictorios, incluso él que tanto gozó con el juego de las responsabilidades rechazadas, hasta el punto de prestar a Helena —¡precisamente a ella!— toda una argumentación que, echando la culpa a los dioses o a la pobre Hécuba, consigue, en el mismo espíritu de Gorgias, demostrar su inocencia... incluso él se alarma ante esta retórica, sobre todo cuando la ve en manos de los demagogos. En *Hipólito* (dos años antes de la llegada de Gorgias a Atenas), Teseo ya deplora que se inventen tantas novedades maravillosas y no se procure enseñar la sabiduría (916-920); varios años después, en *Hécuba*, el tono se vuelve más violento a propósito de Ulises, «el ladino, el astuto parlanchín de lenguaje seductor, el adulador de las masas», que sabía influir en el ejército con la persuasión (131-133, a las que se puede añadir 254-257). Además, las tragedias de Eurípides están llenas de esos hombres ruines que justifican con excesiva facilidad sus conductas egoístas; en cada caso, el coro, o la víc-

tima, se quejan de que el talento del defensor no guarde relación con el valor de la causa...

Con la enseñanza de la retórica y su moda, surgiría, en efecto, el problema de su relación con la justicia y la verdad. Y era inevitable que este problema chocara de lleno con los maestros de retórica y los filósofos como Sócrates.

Jenofonte lanza violentamente a la oposición en el capítulo ya citado de *Sobre la caza*. Su severidad contra los sofistas, maestros de retórica, no sorprende mucho en este apasionado del deporte que es, además, discípulo de Sócrates. Les acusa agriamente de buscar el engaño y nada más.

Pero, sobre todo, el conflicto entre el filósofo y el maestro de retórica ocupa, hacia la misma época, todo el *Gorgias* de Platón. Es incluso tan central en él que exige, antes de abordar los hallazgos más técnicos vinculados al nombre de Protágoras, considerar primero esta cuestión esencial, planteada a propósito del gran retórico que era Gorgias.

La posición del propio Gorgias en el diálogo es la misma que se transparenta en su *Elogio de Helena*: la retórica, como la palabra, puede emplearse para bien o para mal. Platón presta a su Gorgias esta misma neutralidad. Le hace decir que la retórica «retiene bajo su dominio a todos los poderes» (455 a); pero le hace admitir que este poder puede servir tanto para el mal como para el bien. Es el caso de numerosas técnicas: «Es preciso usar este arte como todas las otras artes de combate. Sean cuales sean las que se cultivan, no hay razón para usarlas contra todo el mundo»; y lo mismo con la retórica: «Si un hombre que ha adquirido habilidad en la retórica, hace servir luego su poder y su arte para hacer el mal, no es el maestro, en mi opinión, quien merece la reprobación y el destierro, porque éste enseña su arte con vistas a un uso legítimo, y el discípulo ha hecho de él un abuso bien contrario» (457 a-c).

Esta actitud de Gorgias era razonable; pero estaba poco relacionada con la ambición de los nuevos maestros, y era terriblemente inquietante. Por esto Platón se complació en mostrar en su diálogo a un Gorgias vacilante que, después de bellas declaraciones, no puede renunciar a la idea de que a pesar de todo uno adquiere también a su lado el sentido y el respeto de la justicia (460 a). No está a sus anchas cuando lo dice. Y el hecho es que Gorgias —el verdadero—

era muy reservado sobre este punto: nos dice en el *Menón* (95 c) que él no prometía enseñar la virtud y se mofaba de los otros sofistas que adquirían semejantes compromisos; él sólo se proponía formar buenos oradores. Sin embargo, ante las preguntas de Sócrates no podía negarse a admitir que su retórica implicaba cierta experiencia de lo que es justo. Tampoco tenía, ni en el diálogo ni en otra parte, nada de amoralista. De ahí el malestar que presenta tan sutilmente Platón, los «parece ser», «esto tiene todo el aspecto»... Y pronto, en el diálogo, Platón hace tomar el relevo a discípulos más resueltos que, a diferencia del maestro, renuncian con rotundidad a la justicia. Platón no podía prestar a Gorgias las ideas que éste había condenado públicamente; pero se las arregla para revelar hacia qué tendía, de hecho, este nuevo arte.

Gorgias se agazapa, en el diálogo, ante un interlocutor más joven, Polo; éste reconoce que a sus ojos todo culpable que evita el castigo es feliz. Después Polo se agazapa a su vez ante un joven arrogante, Calicles, que ya ni siquiera es del oficio: éste sostiene que la ley del más fuerte domina el mundo y que el justo es sólo un pacto impuesto por los débiles. Ahondando en los sobreentendidos que implica la retórica, se encuentra el rechazo del justo; los discípulos lo aceptan. La retórica partió unida con la injusticia.

¿Cómo podría haberlo aceptado Sócrates? Desde que implica esta orientación, sólo puede rechazarla. No es una ciencia, porque sus métodos no se basan en principios claramente razonados. Y no es una ciencia porque no busca ni el bien ni la verdad. No es más que un arte del halago, como la cocina o el tocador. No es seria. Y sus defensores deben confesar que tienen fines poco morales, lo cual un verdadero filósofo debe condenar con todas sus fuerzas.

Es cierto que más tarde, en *Fedra*, Platón diseñaría el proyecto de otra retórica que sería una ciencia dialéctica. Este proyecto lejano destaca, por contraste, las insuficiencias de la retórica de los sofistas: no quita nada a la fuerza de la primera reacción expresada en el *Gorgias*, que tiende a un rechazo absoluto en nombre de la moral.

Gorgias, con su indiferenciación de la retórica, fue desbordado, por un lado, por los discípulos, próximos o lejanos, que le vinculaban al inmoralismo, y por el otro, ¡condenado por los que exigían la búsqueda del bien y del mal!

Era un callejón sin salida; la retórica, aprisionada entre estos dos extremos, estaba en grave riesgo de salir mal parada.

¿No había, pues, salvación para una retórica sana? ¿No había esperanzas de reconciliarla con la moral? Sí había una, pero también esta vez en Isócrates. Éste es en un sentido profundamente fiel a la confianza de su maestro Gorgias y fiel asimismo a su vacilación. Carece de la severidad de Platón respecto a la opinión: reconoce su fragilidad, como Gorgias. Pero considera que en general es sana. En cualquier caso, es todo lo que tenemos, porque las grandes verdades perseguidas por Platón le parecen muy lejanas. Y en esto encuentra una posibilidad de conciliarlo todo: si la opinión es sana, la preocupación de persuadir a un auditorio debe tenerla necesariamente en cuenta. El orador deberá ser bien visto para impresionar favorablemente a su público; deberá sostener ideas aceptadas y consideradas válidas. Esta preocupación le llevará en general a lo que podemos percibir como verdadero, cuyo signo es la aprobación del prójimo. Ciertamente, no es ni el bien ni la verdad según los filósofos como Platón; de acuerdo, pero es el bien y la verdad, tal como los hombres se los representan: «Exhortan —escribe al hablar de los filósofos— a una virtud y a una sabiduría ignoradas por los demás y sobre las cuales ellos mismos discuten; yo exhorto a una virtud reconocida por todo el mundo» (*Sobre el intercambio*, 84). La retórica y la virtud se dan la mano a partir de ahora.

Y he aquí que, para dar un ejemplo, Isócrates elige a su vez el tema de Helena y se sirve de él para situarse con relación a Gorgias: reprocha a éste haber anunciado un elogio y haberse contentado con una defensa de tipo judicial.[4] Él, para demostrar sin miedo qué entiende por una defensa de tipo judicial, hace el elogio de todo cuanto podía ser admirable en Helena: el nacimiento divino, las proezas de quienes la han pretendido, la belleza y su poder universal, el culto que se le rinde, la acción que emprendió para unir a Grecia contra el bárbaro. Ya no encontramos nada de la habilidad sutil del viejo maestro; pero encontramos en cambio, a propósito de Helena, todo lo que recibe la aprobación humana y que puede pasar comúnmente por virtud. El argumentador en situación difícil ha cedido el lugar al educador.

Aquí podemos ver lo que se pierde y lo que se gana. Lanzada en la Atenas del siglo v como la llave de todos los éxitos, la retórica había generado malestares y discusiones desde el punto de vista de la justicia: le tocaba a un maestro ateniense, antiguo discípulo de Gorgias, reconciliar este poder de la palabra con la moral práctica y tradicional; mediante lo cual se preservaban la propia retórica y la idea del papel soberano de la opinión, que sigue vinculada a ella.[5]

Otro modo de preservar la herencia era la fórmula, todavía en vigor hasta hace poco tiempo, consistente en hacer coexistir, o más bien sucederse, estudios de «filosofía» y estudios de «retórica». Pero, ¿cómo esperar que en la época de Gorgias el invento tan nuevo y tan eficaz de la retórica se percibiera con sus límites, sus perfiles y su ámbito exactamente delimitado? Ella era demasiado nueva para saber dónde debía ubicarse.

La retórica tenía menos poder que la palabra, o *lógos*, que para un griego equivalía a pensamiento hasta que de hecho la retórica vino a interesarse por el arte de razonar, de discutir y de juzgar. Esto se ve bien a las claras en cuanto pasamos a Protágoras.

Del mismo modo que Gorgias no se desinteresó del todo, ni mucho menos, de la argumentación, tampoco Protágoras se desinteresó del todo de la expresión formal. Sin embargo, mientras Gorgias se preocupaba de la magia del estilo, Protágoras se dedicaba, en este terreno, al rigor de la lengua. El lenguaje también le fascinaba, como a Gorgias, pero llevando más lejos el análisis, quería considerarlo como una herramienta para el pensamiento, comprender sus posibilidades y afinar su precisión.

Se interesaba, lo sabemos, por la gramática. Según Aristóteles, distinguía los géneros de los nombres y los tiempos de los verbos. Y Sócrates, en *Fedra* (267 c), le atribuye el mérito de haber introducido en la retórica la «propiedad de la expresión» u *orthoépeia*.

¡Qué diferencia entre los dos puntos de vista! Uno se ocupaba, en suma, del efecto producido sobre el auditorio, y el otro de la correspondencia precisa entre pensamiento

Era un callejón sin salida; la retórica, aprisionada entre estos dos extremos, estaba en grave riesgo de salir mal parada.

¿No había, pues, salvación para una retórica sana? ¿No había esperanzas de reconciliarla con la moral? Sí había una, pero también esta vez en Isócrates. Éste es en un sentido profundamente fiel a la confianza de su maestro Gorgias y fiel asimismo a su vacilación. Carece de la severidad de Platón respecto a la opinión: reconoce su fragilidad, como Gorgias. Pero considera que en general es sana. En cualquier caso, es todo lo que tenemos, porque las grandes verdades perseguidas por Platón le parecen muy lejanas. Y en esto encuentra una posibilidad de conciliarlo todo: si la opinión es sana, la preocupación de persuadir a un auditorio debe tenerla necesariamente en cuenta. El orador deberá ser bien visto para impresionar favorablemente a su público; deberá sostener ideas aceptadas y consideradas válidas. Esta preocupación le llevará en general a lo que podemos percibir como verdadero, cuyo signo es la aprobación del prójimo. Ciertamente, no es ni el bien ni la verdad según los filósofos como Platón; de acuerdo, pero es el bien y la verdad, tal como los hombres se los representan: «Exhortan —escribe al hablar de los filósofos— a una virtud y a una sabiduría ignoradas por los demás y sobre las cuales ellos mismos discuten; yo exhorto a una virtud reconocida por todo el mundo» (*Sobre el intercambio*, 84). La retórica y la virtud se dan la mano a partir de ahora.

Y he aquí que, para dar un ejemplo, Isócrates elige a su vez el tema de Helena y se sirve de él para situarse con relación a Gorgias: reprocha a éste haber anunciado un elogio y haberse contentado con una defensa de tipo judicial.[4] Él, para demostrar sin miedo qué entiende por una defensa de tipo judicial, hace el elogio de todo cuanto podía ser admirable en Helena: el nacimiento divino, las proezas de quienes la han pretendido, la belleza y su poder universal, el culto que se le rinde, la acción que emprendió para unir a Grecia contra el bárbaro. Ya no encontramos nada de la habilidad sutil del viejo maestro; pero encontramos en cambio, a propósito de Helena, todo lo que recibe la aprobación humana y que puede pasar comúnmente por virtud. El argumentador en situación difícil ha cedido el lugar al educador.

Aquí podemos ver lo que se pierde y lo que se gana. Lanzada en la Atenas del siglo v como la llave de todos los éxitos, la retórica había generado malestares y discusiones desde el punto de vista de la justicia: le tocaba a un maestro ateniense, antiguo discípulo de Gorgias, reconciliar este poder de la palabra con la moral práctica y tradicional; mediante lo cual se preservaban la propia retórica y la idea del papel soberano de la opinión, que sigue vinculada a ella.[5]

Otro modo de preservar la herencia era la fórmula, todavía en vigor hasta hace poco tiempo, consistente en hacer coexistir, o más bien sucederse, estudios de «filosofía» y estudios de «retórica». Pero, ¿cómo esperar que en la época de Gorgias el invento tan nuevo y tan eficaz de la retórica se percibiera con sus límites, sus perfiles y su ámbito exactamente delimitado? Ella era demasiado nueva para saber dónde debía ubicarse.

La retórica tenía menos poder que la palabra, o *lógos*, que para un griego equivalía a pensamiento hasta que de hecho la retórica vino a interesarse por el arte de razonar, de discutir y de juzgar. Esto se ve bien a las claras en cuanto pasamos a Protágoras.

Del mismo modo que Gorgias no se desinteresó del todo, ni mucho menos, de la argumentación, tampoco Protágoras se desinteresó del todo de la expresión formal. Sin embargo, mientras Gorgias se preocupaba de la magia del estilo, Protágoras se dedicaba, en este terreno, al rigor de la lengua. El lenguaje también le fascinaba, como a Gorgias, pero llevando más lejos el análisis, quería considerarlo como una herramienta para el pensamiento, comprender sus posibilidades y afinar su precisión.

Se interesaba, lo sabemos, por la gramática. Según Aristóteles, distinguía los géneros de los nombres y los tiempos de los verbos. Y Sócrates, en *Fedra* (267 c), le atribuye el mérito de haber introducido en la retórica la «propiedad de la expresión» u *orthoépeia*.

¡Qué diferencia entre los dos puntos de vista! Uno se ocupaba, en suma, del efecto producido sobre el auditorio, y el otro de la correspondencia precisa entre pensamiento

y expresión. Las investigaciones de Protágoras figuraban de entrada como más científicas.

A decir verdad, no se sabe prácticamente nada de sus trabajos en este terreno... sólo que existían. Del mismo modo, ignoramos todo este aspecto de la actividad de los otros sofistas. Se sabe que en sus estudios estaba implicada una filosofía del lenguaje. Y esto es una novedad sorprendentemente moderna. Se preguntaban sobre los recursos del lenguaje y sobre sus imperfecciones. Protágoras, como Demócrito, debía de considerar la atribución de los nombres como procedente de los hombres y sin tener raíces naturales. Por desgracia, es difícil hacerse una idea de sus doctrinas sin modernizarlas mucho y sin darles también una importancia que aún no tenían. De hecho, el interés de los sofistas por el lenguaje está orientado esencialmente hacia el deseo de enseñar a manejarlo lo mejor posible. Y las observaciones de Protágoras relativas a las imperfecciones de Homero o a los problemas sobre el género de un nombre no parecen haber tenido otra finalidad. Se sabe asimismo que Hipias había escrito obras de gramática y de prosodia que se ocupaban de la cantidad de las sílabas, de los ritmos, de la métrica: todo esto nos es desconocido. Ignoramos incluso si los otros sofistas que se ocuparon de la retórica, como Trasímaco, Teodoro de Bizancio o Evenos de Paros, trataron estas cuestiones, pero es evidente que la reflexión sobre el lenguaje acababa de constituirse, con los sofistas, en una rama del saber; sus investigaciones parecieron ya lo bastante precisas para que se haya hablado de ellas como de los «inicios de la filología», o de «pioneros en el terreno filológico y gramatical» (tales son los títulos de estudios publicados por Diels en 1910 y por P. B. R. Forbes en 1933).

Sólo a uno de ellos conocemos a este respecto, y aun indirectamente, pero es un buen ejemplo: se trata de Pródico. Preocupado también por la propiedad de la expresión, se propuso dar al vocabulario una acepción precisa distinguiendo con cuidado las palabras casi sinónimas: los numerosos testimonios que han llegado hasta nosotros a este respecto revelan la importancia extraordinaria que este género de investigaciones adquirió en Atenas para la elaboración de la lengua.

Entre los discípulos de Pródico figura Tucídides y Eurí-

pides. Sócrates, no sin una pizca de ironía, se declara discípulo suyo. Platón lo cita y le hace intervenir más de doce veces. Y siempre (salvo en un pasaje de Jenofonte que se refiere a la enseñanza moral del sofista) se trata de matices de vocabulario. Platón se burla, naturalmente, y califica esta costumbre de dulce manía. Juzgaba, sin duda, que estas distinciones entre las palabras seguían siendo un poco formales y no conducían a un análisis filosófico. En cualquier caso, al citarlas tan a menudo, lo que hacía era ponerlas de relieve. Muestra a cada instante a Pródico precisando matices de sentido: discutir no es disputar, la aprobación no es la alabanza, querer y desear no son idénticos, como tampoco ser y llegar a ser; tampoco son lo mismo el temor y el espanto. Todos estos ejemplos están extraídos exclusivamente de *Protágoras*.

El *Protágoras* no los cita sin una ironía un poco protectora; y el hecho es que la repetición misma del proceso sugiere un hábito bastante artificial. Pero no podríamos repetir bastante el papel que desempeñó para el rigor de la lengua y para la firmeza del pensamiento. Por otra parte, nos permite constatar todo lo que le debe un autor tan denso y profundo como Tucídides. A veces vuelve en sus discursos a las distinciones prestadas a Pródico. Éste distinguía, por ejemplo, «discutir» y «disputar»; los corintios del libro I precisan: «Que nadie vea en nuestras declaraciones ninguna hostilidad, sino un simple reproche: los reproches se dirigen al amigo que se equivoca; las acusaciones al enemigo que nos ha hecho daño» (I, 69, 6); adaptada y precisa, es la misma distinción. Y sobre todo se encuentra de nuevo la génesis cada vez que Tucídides, ciñéndose al sentido de las nociones, las rodea de contrastes precisos. No sólo es el caso de temor y espanto, sino de todas las formas de valor y audacia, insurrección y deserción, hegemonía e imperio... La firmeza del pensamiento es función de esta atención prestada por Pródico y por Protágoras al empleo correcto del vocabulario.

No obstante, esta vuelta a Pródico, sugerida por las investigaciones sobre la lengua, no debe hacernos olvidar que éstas no eran más que un aspecto más o menos secundario de la actividad de Protágoras. En efecto, su principal originalidad reside en otra parte; su retórica es ante todo una dialéctica. Podemos comprender su naturaleza gracias

a las dos ideas que la tradición nos ha legado sobre su doctrina.

La primera es la de los «discursos opuestos». Diógenes Laercio y Clemente de Alejandría la citan bajo formas parecidas: «Él [Protágoras] fue el primero en decir que había, a propósito de todo, dos discursos opuestos» (D. L., IX, 51), o «Los griegos pretenden, después de Protágoras, que respecto a todo discurso, existe otro opuesto a él» (*Estromates*, VI, 65).

¿Qué se puede decir? La palabra griega *lógos* es siempre embarazosa. Aquí se le puede dar el sentido amplio, y así la fórmula ya tiene una poderosa resonancia. Porque, si hay que entender que a toda tesis se opone una antítesis y que uno puede a su elección sostener una u otra, se abre toda la tradición de los debates de ideas, *agônes*, donde se oponen dos puntos de vista contrarios, expuestos en peroratas paralelas. Se sabe que tanto en Eurípides como en Tucídides estos debates, llamados con frecuencia «antilogías», son de uso constante. A decir verdad, eran, a pesar de una fórmula simplista de Diógenes Laercio, anteriores a la sofística. Antilogías las hay en Sófocles; desde su origen, forman el centro de las comedias; ¿y cómo extrañarse de ello, si son en justicia ya la razón misma del debate? Sin embargo, Protágoras, al desarrollar esta técnica, hizo de ella una especie de método, para el cual su enseñanza era una preparación. Además, se sabe que había escrito un *Método de las controversias*[6] y dos libros de *Antilogías*. Dicho de otro modo, enseñaba a defender sucesivamente dos puntos de vista, el elogio y la censura, la acusación y la defensa, etc. Para estos enfrentamientos dialécticos se empleó a menudo el término de «discursos dobles».

Es la fórmula que encontramos en un pequeño tratado anónimo que fue escrito antes del año 400 y parece representar un plan de enseñanza donde se reconoce la influencia de Protágoras: incluso se cita el tratado con este título. Comienza, en efecto, por enunciar que hay «discursos dobles» sobre el bien y el mal, uno diciendo que se confunden, porque todo depende de las circunstancias, y el otro que se distinguen, con lo cual se cae en la contradicción. Y el tratado continúa con lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto, etc. Cada vez hay dos tesis. El autor defiende las dos, pero elige una. Todo esto huele a un procedimiento

y refleja sin duda las costumbres de la enseñanza de entonces.

No obstante, la fórmula no estaba reservada a la gente de escuela: un fragmento de la *Antíope* de Eurípides lo afirma así: «Se podría entablar un debate de discursos dobles sobre cualquier tema, siempre que se sea un orador hábil» (189 N).

¡Oh, maravilla! ¡Saber defender de manera convincente los pros y los contras! ¡Y saber, al oír una tesis, defender lo contrario!

Pero, ¿cómo lo hacían? Aquí es donde interviene el otro sentido de la palabra *lógos*, y un arte dialéctico mucho más refinado.[7] Porque no se contentaban con encontrar otros argumentos, sino que por cada argumento podían encontrar el contrario y descubrir que también hay «discursos opuestos». No sólo se refutaban: se replicaba a los argumentos. Era, si se quiere, la expansión y la generalización de lo que los primeros maestros enseñaban como verosimilitud en segundo grado, que permitía devolver la verosimilitud (el hombre fuerte no atacaría, sabiendo que las sospechas apuntarían en seguida hacia él). A este respecto, Protágoras procedía como dialéctico y tal vez se inspiraba en los métodos practicados por los filósofos de Elea. Pero los hacía entrar en la práctica, dando lugar a una técnica completamente nueva. En cualquier caso, pueden verse en Tucídides todas las sabias operaciones a las que llevaba la generalización de tal procedimiento. A veces, se considera la misma acción en momentos diferentes de su historia; o dos móviles presentados como contradictorios se combinan en un todo; o se admite un hecho pero se cambia su interpretación... Así, cuando Atenas interviene en Sicilia, sus adversarios tratan de sublevar a las ciudades contra ella, diciendo: «Es el mismo tipo de intervención que en Grecia, sólo piensan en su imperio.» Los atenienses responden: «Sí, sólo pensamos en nuestro imperio, pero esta preocupación, aquí, nos empuja, al revés de lo que ocurre en Grecia, a defender a los pueblos cuya independencia conviene a nuestros intereses» (VI, 75-88). Y así no se replica sólo a un argumento, sino a todos: la elegancia es saber tomar al otro sus hechos, sus ideas y sus mismas palabras para sacar una conclusión contraria. Esto supone desplazamientos, reconstrucciones, todo un juego sutil, cuyo secreto los comenta-

ristas, fascinados, se ejercitan en penetrar y que era, sin duda, el secreto de Protágoras.

Esto sugiere que los tratados ya citados podrían haber sido más técnicos y sabios de lo que a veces suponemos. También es posible que un reflejo de esta técnica se halle en el título de *Kataballontes*, o *Discursos fulminantes*, que fue empleado y parece designar el tratado conocido bajo el nombre de *La verdad*.

Pero esta interpretación proyecta una luz interesante sobre la segunda de las dos ideas que la tradición ha conservado como características de Protágoras. Esta segunda idea se manifiesta en la expresión «hacer más fuerte el argumento más débil de los dos».[8] Aristófanes, que cita esta fórmula en *Las nubes* (112 y ss.), la entiende al parecer en el sentido más amplio: para él, se trata de tesis; y hacer triunfar la tesis débil es hacer triunfar la injusticia. Pero Aristóteles nos coloca en el camino de un sentido más técnico, porque critica el principio diciendo que constituye un pretexto falso de verosimilitud, propio de la retórica y la erística. Es, pues, muy probable que cuando Protágoras alardeaba de poder invertir la superioridad de un *lógos* sobre el otro, se refería precisamente a este arte de dar la vuelta a los argumentos para que una circunstancia abrumadora se convirtiera en una justificación, y una circunstancia favorable en un agravante. Para poner un ejemplo sencillo y casi ingenuo, vemos en Tucídides que los atenienses justifican su imperio recordando su gloriosa conducción de las guerras médicas: el éforo de Esparta responde que si su conducción fue buena entonces y mala ahora, «merecen ser castigados doblemente por haber pasado del bien al mal» (I, 86, 1). Muchos ejemplos son más sutiles; algunos sorprenden y a primera vista, desconciertan.

No hay que descuidar, pues, este sentido técnico, ni para el primer testimonio ni para el segundo: sería falsear gravemente el alcance de la enseñanza de Protágoras. Sin embargo, es probable que en la práctica los dos sentidos se superpusieran: las tesis se oponían mejor entre sí cuando los argumentos también se oponían, y la tesis más débil triunfaba porque cada vez el argumento más débil se volvía «abrumador». Ésta es la razón por la que los principios de esta enseñanza se vuelven a encontrar por doquier, aplicados con mayor o menor finura o rigor. De hecho, se inser-

taban en la práctica de la retórica corriente. Se puede juzgar por los discursos ficticios del orador Antifón, que son muy característicos del espíritu de la época.

Son tres grupos de cuatro discursos o tetralogías. No hay nada wagneriano en este término; cada vez se trata, sobre un mismo asunto judicial, de cuatro esquemas de discurso (el fiscal, la defensa, de nuevo el fiscal, de nuevo la defensa). En el primer caso, los defensores tratan de un asunto sin pruebas en el que sólo cuentan las verosimilitudes; el tipo mismo, por consiguiente, del bello ejercicio de la demostración. En los otros dos casos se trata de aquello en lo que tanto se distinguían los sofistas, es decir, en las responsabilidades a establecer o a rechazar: la segunda tetralogía se refiere a un accidente ocurrido en un gimnasio, que recuerda mucho el debate entre Protágoras y Pericles, y sugiere que allí debía de haber —como se ha visto en el caso de Helena— clases de problemas típicos en los que cada uno podía ejercitarse en debates de escuela.

Estos debates no constituían puros ejercicios formales: corresponden a una reflexión nueva y seria sobre todos los problemas de responsabilidad; el arte dialéctico ayuda a precisar las circunstancias. Haber matado por error, por imprudencia, involuntariamente, sin poder evitarlo: estas nociones chocan entre sí y se afinan en el curso de tales discusiones y penetran poco a poco en la conciencia jurídica.

Pero, sobre todo, lo que impresiona es la extraordinaria agilidad de la técnica. Las tetralogías de Antifón dan ejemplos constantes, con el arte de pasar de la tesis a la antítesis, volviendo cada vez a la apreciación de las mismas circunstancias del hecho. La víctima había corrido por delante del arma, es, pues, responsable del homicidio; pero el *paidotríbes* había hecho una señal de recoger las armas: quien ha lanzado el arma tenía que haber prestado atención; por lo tanto, el *paidotríbes*, que ha dado la orden, es más responsable que este último... Un espíritu mal entrenado se pierde en estos vericuetos; son el reflejo del arte de Protágoras. Por lo demás, podemos añadir que estos mismos discursos pueden recurrir igualmente al arte de precisar el pensamiento con las antítesis entre palabras de sentidos similares, al modo de Pródico: así, el acto impío y la falta (1 α 3), o la mala suerte y la desgracia (2 γ 8 y δ 10):

todos los procedimientos convergen y se encuentran en la alegría de los descubrimientos recientes.

Descubrimientos alucinantes, pero no por ello menos alarmantes.

En esta aptitud para defender los pros y los contras se podía descubrir un enojoso desprecio de la verdad. En esta manera de defender cualquier causa, la justicia ya no tenía ningún papel. En una palabra, este arte de replicar a cada argumento hacía sospechoso el principio mismo de toda argumentación y sugería que estos razonamientos de los sofistas eran lo que precisamente todavía hoy llamamos sofismas.

¡Pero se multiplican! ¡Pululan por todas partes! Ahora se puede probar cualquier cosa, negar la evidencia, salir airoso de los peores pasos. Este inquietante talento había sido reconocido antes de la guerra y ya preocupaba entonces a los atenienses. Plutarco cita la frase de un adversario de Pericles a quien preguntaron quién era más fuerte en la lucha, él o Pericles; su respuesta fue: «Cuando le derribo en la lucha, él sostiene que no se ha caído, y se sale con la suya convenciendo a los asistentes» (*Pericles*, 8).

Sin embargo, con el entrenamiento técnico y la moda de los sofistas, esta ingeniosidad se desarrolló. El joven de *Las nubes*, apenas formado para los nuevos maestros, destaca con soltura. Y puede verse el reflejo de este hecho en los escritos teóricos de la época, como el pequeño tratado de los *Discursos dobles*. Porque en él se encuentran, revueltos, bajo una forma breve, todos los argumentos posibles, los empleados por los mejores pensadores, que procedían directamente de la reflexión filosófica, pero también los más exteriores y artificiales. Así el bien y el mal, según el tratado, ¡se confunden porque la enfermedad es mala para el enfermo pero buena para el médico y la muerte es mala para el moribundo pero buena para el enterrador! Aprendiendo demasiado a discutir, se corre el riesgo de acabar siendo un criticón.

Y el hecho es que Platón se burla, como hacía Aristófanes. Escenificando esta pasión de la controversia o «erística», enseña una especie de juego dialéctico al vacío, en el cual la gente tiene respuesta para todo. Podemos hacernos una idea de cómo es por los dos sofistas del *Eutidemo*, que

están tan orgullosos de alinear los razonamientos más artificiales.

La gente se aficionaba: asistía a estos combates de argumentos como se aplaudiría en un combate de boxeo. Y Platón, naturalmente, se mofa. Al final del *Eutidemo*, tras un razonamiento no tan bueno como los otros, Sócrates se declara «abrumado», y más lejos «subyugado»; en cuanto a los asistentes, éstos ponen por las nubes el argumento y a los dos extranjeros: «reían, aplaudían, manifestaban su alegría hasta perder el aliento» (303 b).

Poco a poco, esta costumbre de la argumentación al vacío se va extendiendo peligrosamente. El Cleón de Tucídides, en un pasaje ya citado, ruega a los atenienses que no se dejen llevar por el gusto de los argumentos nuevos y que no se conviertan en «gente dominada por el placer de escuchar, parecida a un público puesto allí por los sofistas y no a ciudadanos que deliberan sobre su ciudad» (III, 38, 7).

Este tecnicismo acabará pronto rechazado y despreciado. En varias ocasiones, Isócrates —de acuerdo con Platón— ataca a los discutidores, a los «erísticos». Sus discusiones son estériles, aburridas, sin utilidad.[9] La palabra «erística» se continuó aplicando para los lógicos de la escuela de Megara; pero el abuso del procedimiento lo había invalidado en el espíritu del público y salpicado al conjunto de la retórica de los sofistas.

Habría que añadir a esto la suficiencia y la arrogancia que amenazaban con llevarse estos éxitos demasiado fáciles. A Eutidemo, Dionisidoro, Trasímaco y Calicles nos los presenta Platón como insolentes y arrogantes. La pasión de confundir al adversario los hace intolerantes. Con el gusto de la verdad se pierden también la paciencia, la cortesía y el sentido del verdadero diálogo.

Se podría imaginar, o esperar, que se trataba de simples deformaciones profesionales y de abusos siempre previsibles cuando se trata de una técnica nueva. No obstante, diversos hechos sugerían que la cuestión era algo más grave.

Al principio resulta evidente que en el fondo de esta técnica existe un postulado latente que consiste en admitir que el éxito cuenta más que la verdad. Se sabía por adelantado. Era verdadera retórica, incluso oratoria y sugestiva. Pero

esta retórica del razonamiento afectaba realmente a los propios pasos del espíritu. A propósito del éxito logrado en Atenas por Protágoras y en el diálogo que lleva su nombre, Platón recuerda, o hace recordar a Sócrates, que es peligroso entregarse sin precauciones a la enseñanza de los maestros; porque lo que se aprende penetra de hecho en el alma sin que uno se dé cuenta. Y a propósito de esta enseñanza de Protágoras Aristófanes ataca el efecto peligroso de tales lecciones. Estrepsíades, en efecto, cita casi exactamente las dos fórmulas que resumen para nosotros la enseñanza de Protágoras: se felicita de que existan para todo dos tesis y de que uno pueda aprender, con los nuevos maestros, a reforzar la tesis más débil. Precisa —y esto ha engañado a personas más sagaces que los espectadores de la época— que esta tesis más débil es la «que dice las cosas más injustas» (115). Y, después de todo, hay que recordarlo: si Estrepsíades, y luego su hijo, se dirigen a los nuevos maestros, es para encontrar algún secreto que permita no pagar las deudas. Todo el ataque se lleva a cabo contra una retórica que sólo tiene sentido como una acrobacia intelectual que servía a los peores fines.

Por lo demás, se conoce el resultado: el joven saldrá de casa de los profesores con un arsenal de argumentos para no pagar, jugando con el nombre del día previsto para el pago (1175-1191). Pero saldrá también con razones ingeniosas para demostrar que está muy bien que un hijo pegue a su padre: Aristófanes ha ilustrado, pues, de manera concreta, el arte de la réplica, tan querido por Protágoras. Estrepsíades, por haber querido salvar sus intereses con argucias deshonestas, se ve a su vez maltratado por el mismo a quien ha enseñado este arte.

Por otra parte, ya hemos recordado el gran debate de la comedia, que enfrenta a la vieja y la nueva educación; pero ya es hora de precisar uno o dos detalles sobre cómo se ha iniciado este debate; porque ahora adquieren todo su sentido. El debate se presenta como opuesto, no a dos educaciones, sino a dos «discursos», uno de los cuales, «el más débil», se declara apto para vencer al otro (893-895): lo hará gracias a unas ideas nuevas que debe a la gente del arte y a su talento para practicar, contra las ideas de justicia, el arte de la antilogía (901), con el cual deja hablar primero al «discurso justo», reservándose después su aniqui-

lación «con pequeñas frases y pensamientos nuevos, como otras tantas flechas». Y es lo que hará sin ocultar sus verdaderas intenciones: «En verdad, hace mucho tiempo que me asfixiaba hasta las entrañas, impaciente por aplastar todos esos argumentos mediante máximas contrarias. Porque yo, el razonamiento débil, fui precisamente llamado así entre los pensadores por haber sido el primero en dar con la idea de contradicción (*antílexis*) entre las leyes y la justicia» (1036-1040). De hecho, toda la continuación de la defensa está inspirada por el mismo amoralismo y por un total desprecio de la verdad.[10] El ataque es directo y brutal. Y demuestra el arte temible en que destacaba Protágoras.

La protesta de principio contra el inmoralismo de la retórica da aquí un giro más preciso y más grave.

Y lo que es más, este ataque ya no conduce solamente, como en el caso de Gorgias, a implicaciones latentes o a deformaciones fáciles: está vinculado de manera directa a declaraciones estrepitosas de Protágoras en persona. Y el pensamiento del gran sofista viene a confirmar la inquietud de sus adversarios.

Protágoras era el autor de un tratado titulado *La verdad*; en el principio de este tratado declara: «El hombre es la medida de todas las cosas: para las que son, medida de su ser; para las que no son, medida de su no ser» (B 1). Esto quiere decir que el ser se reduce a la apariencia: no hay verdad fuera de la sensación y de la opinión. La idea vale para lo que sentimos, pero también para todos los juicios; para lo que es «bello y feo, justo e injusto, pío e impío», nuestras apreciaciones son subjetivas y relativas; sólo valen para nosotros.

El análisis de Gorgias, al mostrar que la opinión tiene un papel decisivo, es aquí sumamente exagerado. Y se concibe la gravedad de tales declaraciones. Platón les atribuye la suficiente importancia para discutirlas en varias ocasiones, tanto en *Cratilo* (386 a-e) como en *Teeteto* (151 e-172 c).

Se ha debatido mucho sobre el sentido de estas declaraciones y convendrá examinarlas más detenidamente en otro lugar.[11] Pero está claro que en cualquier caso eran revolucionarias: después de siglos religiosos, después de las filosofías del *cosmos*, inauguraban un relativismo total que no dejaba subsistir nada trascendente o asegurado.

Ahora bien, la relación de estas ideas con la retórica de

Protágoras es manifiesta; y es de las más estrechas. Porque la doctrina que se propone aquí implica justamente que tesis y antítesis coexisten para siempre en una confrontación sin salida.[12]

Por lo tanto, la orientación puramente pragmática de la retórica no es un accidente. Es absolutamente cierto que no busca lo justo ni lo verdadero; y, en el caso de Protágoras, descubrimos que podía tanto menos buscar la verdad cuanto que ésta no es más que un señuelo. Se diría que encontramos aquí como una confirmación filosófica de las protestas que elevaba Platón contra la retórica, opuesta a la búsqueda de lo verdadero.

Confesémoslo: la retórica no se restableció nunca del todo de este lance.

Pero si en sus inicios no se presenta como una búsqueda de lo verdadero, y si, en el caso de Protágoras, apenas podía pretenderlo, tampoco se ha dicho nunca que en la práctica no pueda ayudar a delimitar y a dominar ciertas formas de lo verdadero. Es incluso seguro, justamente para Protágoras, que haya desempeñado este papel: para constatarlo y para comprender cómo lo hizo, basta con echar una mirada a la literatura de la época.

Ya es hora, en efecto —conforme al espíritu de Protágoras—, de escuchar un poco otra mentalidad y de descubrir, después de la tesis, la antítesis. La tesis se sacaba de los debates teóricos que versaban sobre la relación de la palabra y de la verdad: la antítesis aparece en los textos en que los hombres intentan ver claro en su experiencia cotidiana. En este caso, ¡sorpresa! He aquí a la retórica al servicio de fines muy diferentes de los que imaginaba Aristófanes; hela aquí convertida en la clave de este arte de decidir bien, que los atenienses de entonces llamaban *eybulía* y al cual los sofistas eran tan aficionados.

Es cierto que cada uno puede mantener una tesis o la contraria y que los argumentos se replican y, de este modo, cada uno puede justificar cualquier cosa. Pero el principio de las controversias es precisamente que uno tenga las dos tesis, juntas y enfrentadas. Requiere que se encuentren de lado el argumento y el contraargumento, cerca el uno del otro. Y así, lo que podía ser gratuito y artificial para cada uno por separado, se convierte, en cuanto se han juntado

los dos discursos, en un medio riguroso de medida y confrontación.

Por esto, si dos abogados contrincantes defienden con el mismo talento a dos clientes en litigio, no pensamos, ni tampoco ahora en la actualidad, que la clarividencia de un juez o de un jurado puede verse perjudicada, sino todo lo contrario.

Y así funciona en Atenas, tanto en la tragedia como en la historia.

Al igual que en las *Tetralogías* de Antifón, es el mismo autor quien trata sucesivamente las dos tesis; los dos discursos están compuestos uno en función del otro, siendo precisamente la finalidad enfrentarlos entre sí.

Ocurre naturalmente cuando se trata de personajes que tienen un carácter y una historia, que uno de los dos practica esa habilidad deshonesta buscada por Aristófanes; pero en este caso el texto lo deja traslucir y los sofismas se vuelven contra los culpables demasiado hábiles. Por ejemplo, en la tragedia, conocemos a los personajes, sabemos quién es el oprimido y quién el opresor, nuestras simpatías están orientadas. Si no lo están bastante, las reacciones de la víctima nos guían, y también las observaciones del coro. Su denuncia, que constituye, como hemos visto, un testimonio del peligro de la retórica, sirve, a su vez, en las mismas obras, para atenuarlo y corregirlo. En la tragedia *Medea*, cuando Jasón, después de haber traicionado a Medea, se justifica con sutiles argumentaciones, el corifeo le dice: «Jasón, has presentado bien tu discurso, y no obstante creo —aun en el caso de que deba sorprenderte— que vas contra la justicia al traicionar a tu esposa» (576-578). Y en *Las troyanas*, cuando Helena intenta probar todavía más sutilmente su inocencia, el coro dice a Hécuba que necesita luchar contra la persuasión de Helena; «porque habla bien, mientras obra mal; y esto es temible» (966-968). Por lo demás, esta vez, incluso el veredicto condena a Helena: Menelao se inclina, al menos por el momento, hacia las razones de su acusadora.

En casos como éste, la habilidad razonadora fracasa: sólo ha demostrado, gracias al contraste, hasta qué punto las bases mismas eran insuficientes.

Otras veces, sin embargo, las partes son más iguales: pasiones y recuerdos diferentes surgen de una y otra parte,

como cuando Clitemnestra y Electra discuten tan ásperamente sobre el asesinato de Agamenón, dejándonos bajo la impresión de querellas irreconciliables. O las responsabilidades se compensan y enfrentan, como cuando Tíndaro y Orestes discuten, en *Orestes*, sobre el matricidio. Los dos generalizan, mostrando la gravedad de semejante acto y su carácter intolerable: Tíndaro demuestra que es igual de intolerable que un hijo vengue directamente a su padre matando a su propia madre: si todos procedieran así, ¿dónde se detendrían las calamidades? Pero Orestes indica que el asesinato de un padre, si queda impune y los hijos no lo vengan, abre a su vez el camino de una serie de asesinatos igualmente desastrosos. Entre los dos está el problema del derecho en su generalidad y gravedad, planteado con claridad total, y el juego de los argumentos revela el peso de los imperativos contrarios. El debate de ideas, sin salida aparente, no desemboca en una verdad, sino en la comprensión trágica de obligaciones opuestas.

Esta vara de medir la situación y sus diversas tensiones se vuelve primordial en la historia, tal como la ha practicado Tucídides.[13] Esta vez no se trata de pintar en discursos ni la hipocresía ni la pasión; tampoco se trata de emoción: se trata únicamente de analizar una situación con los dos *lógoi*, las dos tesis que, entre ambas, acaban con el sentido.

Cuando un discurso está aislado en la obra de Tucídides, lo más frecuente es que el adversario no tenga una clara visión de los hechos, o que carezca de importancia; Pericles no tiene nunca contradictor, como si no existiera un *lógos* opuesto. Pero casi siempre los discursos van a pares, y su combinación nos ofrece así, como juntas en un bloque, dos caras contrarias del suceso en cuestión y dos vistas sobre la mejor manera de abordarlo, ambas sólidas, precisas, fundadas en la experiencia humana y en la probabilidad, ambas dibujadas la una para la otra y unidas entre sí por la mayor cantidad de detalles posibles para que se vea exactamente dónde se hace el desvío, dónde subsiste una duda y de qué depende el resultado. Tras lo cual el relato viene a quitar valor o a confirmar las diversas afirmaciones de los dos discursos, con un rigor mucho más convincente que las vagas apreciaciones de un coro de tragedia.

El tipo más claro y más esquemático de este método de análisis lo proporciona un relato de batalla como la batalla

de Naupacta en el libro II, con sus dos discursos antitéticos que lo analizan todo, desde la naturaleza del valor hasta el papel de la maniobra, y con su relato, que al principio parece dar la razón a los peloponesios y después, gracias a un detalle incidental, ofrece a los análisis atenienses la ocasión de verificarse punto por punto. Cuando se trata de análisis políticos, el principio es el mismo: la confirmación del relato es menos detallada y menos sistemática.

En todos estos casos, los pares de discursos, los «*lógoi* opuestos», y el arte de fortalecer el argumento débil, es decir, los dos elementos del programa de Protágoras, se convierten en un medio de investigación y evaluación que permite delimitar de la manera más objetiva posible una verdad de elementos complejos que a partir de entonces se tornan inteligibles.

Puede decirse, por otra parte, que el método de preguntas y refutaciones de Sócrates debe mucho, también él, al arte de Protágoras.[14]

Todo es, en consecuencia, función del modo como se practique este nuevo arte. Gorgias lo dijo bien; pero la diferencia entre el modo bueno y el malo de practicarlo es aquí aún más precisa y más decisiva. Si se trata, como en Aristófanes, de defender una tesis determinada, elegida con fines prácticos para justificar una conducta particular, todo depende, naturalmente, de la negación de lo verdadero y lo bueno; entonces este arte merece con creces los sarcasmos que ha suscitado. Pero empleado con una reflexión seria, que combine el análisis de dos tesis contradictorias, permite por el contrario llegar a una forma de verdad más profunda que cada una de ellas: en el encuentro de dos «pareceres», de dos «discursos», de dos tesis, este arte constituye como una técnica del espíritu y ofrece el mejor medio de afrontar lúcidamente el universo incierto que nos rodea.

Es verdad que nunca se trata de una verdad relativa, aproximada, unida al «parecer» y a los «discursos». Cuando se declara que la verdad de los sofistas sólo está en las palabras, es esto, sobre todo, lo que se quiere decir. Pero al hombre ocupado con lo real y que tiende a juzgar mejor, nada puede llevarle más lejos. El estudio de una retórica basada en el razonamiento y en la dialéctica se convierte entonces, sin buscar una verdad absoluta, en uno de los

caminos más seguros que puede elegir el pensamiento más leal y más exigente.

Podríamos concluir que, dado a conocer en Atenas, el método de las controversias provocó de entrada inquietud y escándalo, pero que, unido a la gran curiosidad por el hombre que sentían entonces los atenienses, se convirtió en un método de análisis de una novedad y una eficacia notables.

Esto sería verdad y, sin embargo, sólo daba cuenta de los hechos de una forma imperfecta. Porque este método de las controversias florece por doquier a finales del siglo v, pero pronto deja de practicarse. Y también desaparece de la historia de la retórica. Ya hemos visto que Isócrates la rechaza. En cuanto a Aristóteles estudia en su *Retórica*, como Protágoras, los modos de razonamiento y los lugares que imponen su ley; pero es una clasificación lo que ofrece, ya no es una práctica de la controversia. Además, una vez estas ciencias ocuparon cada una sus respectivos lugares, el análisis de los medios para reforzar el argumento débil se deducirá más por la lógica que por la retórica.[15]

Ocurre con el arte de la controversia de Protágoras lo que con las figuras de estilo y la magia de los discursos de Gorgias: surgidas en el entusiasmo de los descubrimientos, estas enseñanzas parecieron magníficas y revolucionarias; presidieron el nacimiento de obras maestras, pero después se suavizaron, las ambiciones disminuyeron y la prudencia aumentó. Todo quedó asimilado, formalizado, digerido. Y todo sigue presente en nuestras tradiciones.

Ahora sólo se olvida, cuando se encuentra el viejo arsenal de la retórica tal como se practicó y como todavía se practica, qué descubrimientos explosivos, qué luchas y qué esfuerzos debieron propiciar su nacimiento.

Se olvida, en fin, otra cosa que ya es hora de recordar. Porque, cuando la moda se retiró y las aguas volvieron a su cauce, la loca ambición de los inicios no sólo dejó en manos de los sucesores esta ciencia formalizada y cómoda que se llama retórica: dejó también, a su lado, todas las vías de investigación y todas las disciplinas que ésta había suscitado. Dejó la gramática, con los estudios de las formas y del vocabulario, así como todas las clases de indagaciones

que suscita lo que hoy volvemos a llamar, en un sentido amplio, el «discurso». Dejó también la lógica, porque está claro que Aristóteles, tanto en este campo como en otros, tuvo sobre todo la originalidad de sacar la lección teórica de aquello que los sofistas habían sido los primeros en practicar de manera empírica: él mismo lo reconoce.[16] Dejó al mismo tiempo verdaderas ciencias humanas que había tenido necesidad de inventar para servir a sus propios designios.

Entre éstas figura la psicología, en la cual se basaban los argumentos de la probabilidad: el estudio de los caracteres, el estudio de las reacciones habituales del hombre, de sus móviles, de sus debilidades y de las constantes observables en su comportamiento. Las reflexiones generales que esmaltan los debates de Eurípides y los discursos de Tucídides son la prueba palpable de ello; y la presencia de una descripción de los caracteres y de las pasiones en la *Retórica* de Aristóteles confirma la relación. También aquí se constata, por otra parte, en los coetáneos de los primeros sofistas, una confianza ambiciosa en la posibilidad de establecer las leyes universales y una ciencia general del hombre; después se podan estas ambiciones para observar, clasificar y reconocer la variedad de los casos y los individuos.

Esta psicología solía aplicarse a las ciudades: se ve en Tucídides, pero también en Eurípides. El conocimiento de las reglas que presiden la conducta de las ciudades en tiempo de paz o en tiempo de guerra constituye a su vez el principio de una ciencia política y sociológica. Las dos aparecen en Tucídides; las dos aparecen esencialmente en los discursos, donde proporcionan una base de argumentación para el análisis de los oradores: la ciencia política y la ciencia social nacen en la estela de la retórica, para servirla y reforzarla.

Lo mismo ocurre con la estrategia, que se basa en un análisis de las reacciones corrientes de un ejército: «siempre un ejército, después de una victoria», «siempre un jefe, si quiere lograr el éxito», «siempre un combate en el mar», otras tantas reflexiones, también ellas generales y poco perentorias, que sirven de base a los análisis de los generales. Y la estrategia, como ciencia, nace en la estela de la retórica. Cabría añadir esas ciencias de nombres recientes cuyo anuncio se encuentra en Tucídides, la politología, la

polemología, etc. El punto de partida es el mismo. Se parte del impulso de la retórica. Y después, una vez se ha cogido ímpetu, estas diversas ciencias humanas se liberan, se diversifican y, una vez más, se hacen más empíricas y más modestas.

Era preciso recordarlo aquí, porque la desconfianza de los atenienses en la retórica y sus mentiras podría hacerlo olvidar, igual que la suspicacia con que muchos consideran hoy los estudios de este género. Era preciso porque, en el caso de nuestros sofistas, amenaza con sembrar la confusión en sus dominios.

Una cosa es, en efecto, inquietarse por las consecuencias morales que pueden derivarse del uso de la retórica y otra reaccionar a doctrinas reconocidas que niegan la existencia de los valores. Ahora bien —acabamos de verlo por un tratado de Protágoras, su tratado sobre la verdad—, lo que complica aquí la situación es que los grandes sofistas no sólo fueron profesores de retórica: fueron también, y siguen siéndolo desde su fundador, pensadores. Un poco por demostrar sus capacidades, pero sin duda alguna también por defender sus doctrinas, escribían. Sus escritos teóricos eran conocidos, célebres. Y a menudo eran tan cáusticos como el vitriolo. Aparte de toda técnica retórica, sus análisis críticos hacían tabla rasa de todo aquello en que se había creído hasta entonces.

NOTAS DEL CAPÍTULO III

1. Gorgias también escribió un *Tratado*, del cual lo ignoramos todo (véanse los testimonios de A 3 y 4 y también B 13): sólo sabemos que versaba, entre otras cosas, de la oportunidad (*kairós*). A veces ha sido discutida la autenticidad del *Palamedes*. Sobre estas cuestiones de retórica, en su conjunto, véase J. de Romilly, *Magic and rhetoric in ancient Greece*, Harvard Un. Press, 1975, cap. I.

2. Dionisio de Halicarnaso analizó escrupulosamente todas estas investigaciones estilísticas y no olvidó señalar la influencia de Gorgias y otros sofistas: «¡Qué investigación, qué afectación en una multitud de giros! Multiplica los períodos de miembros simétricos, las paronomasias, las antítesis y todos estos ornamentos pueriles en los que Gorgias de Leontinos, Polo, Licimnio y otros sofistas contemporáneos se mostraron tan pródigos» (*Sobre Tucídides*, 24).

3. En esta parte de *Fedra*, Platón menciona las diversas partes del discurso, sutilmente distinguidas por Evenos de Paros, Tisias y Gorgias. También menciona, al lado de los grandes sofistas, trabajos de Polo, el discípulo de Gorgias que escribió *Santuarios oratorios de las Musas* y estudios sobre la repetición, el estilo sentencioso y el estilo gráfico (267 c).

4. La distinción se presenta a la manera de Pródico (ver más arriba, pp. 83-85).

5. El problema no debió de parecer esencial a los ojos de Aristóteles, que intenta hacer la retórica más científica y convertirla, en fin, en una *téjne*, sin reanudar por ello la condena de Platón.

6. En griego *téjne éristikôn*: la última palabra será conservada por los filósofos en su acepción técnica (ver más arriba, p. 90).

7. Este doble valor de la palabra *lógos* ha creado a menudo malentendidos en la interpretación de los textos sofísticos: véase el buen análisis de C. Natali en el volumen *Positions de la sophistique*, pp. 105-106.

8. «Más débil» y «más fuerte» se entienden, evidentemente, referidos al valor persuasivo de cada argumento; esto no quiere decir, como se admite a veces, que «más fuerte» signifique «mayoritario»; se trata de un enfrentamiento dialéctico y razonado. En cambio, el término no se refiere a la mera superioridad moral (como sugiere Aristófanes).

9. *Helena*, 1 y 6; cf. *Contre les sophistes*, 3 y ss.

10. El adúltero que se deja sorprender empezará por negar (1079-1080) antes de recordar —como en la *Helena* de Gorgias— que el propio Zeus sucumbe al amor.

11. Cf. más arriba, pp. 78-111.

12. Curiosamente, este escepticismo parece capaz de volverse hasta el límite contra la propia dialéctica: Protágoras, nos dice Platón, no creía en la posibilidad de refutar; para esta cuestión de orden puramente filosófico, ver el capítulo siguiente.

13. Sobre los discursos antitéticos de Tucídides, ver J. de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide*, París, Les Belles Lettres, 1967, cap. III. Y sobre la influencia de Pródico, ver, de la misma autora, «Les manies de Prodicos et la rigueur de la langue grecque», *Museum Helveticum*, 1986, pp. 1-18.

14. Cf. la obra colectiva de G. B. Kerferd, *The Sophists and their Legacy*, «Hermes Einzelschriften», 44, 1981, p. 4.

15. El lugar de lo que se llama la dialéctica se sitúa, de hecho, en la continuación del arte de la controversia; pero también aquí se trata mucho menos de una práctica que de un análisis teórico basado en los principios de una cierta lógica.

16. En sus *Réfutations des arguments des sophistes* (183-184), define lo que le distingue del tipo de razonamiento retórico de los sofistas. En primer lugar, este tipo de razonamiento sólo alcanza probabilidades ilusorias, no lo verdadero. Después, no representa una *téjne*, sino una serie de aplicaciones (*ta apó tês téjnes*).

Capítulo IV

LAS DOCTRINAS DE LOS SOFISTAS: LA TABLA RASA

Los escritos de los sofistas hacían algo más que confirmar las inquietudes atenienses: al margen de su enseñanza retórica, las doctrinas que reflejan sus tratados y de las que circulaban por la ciudad frases y resúmenes, rechazaban con osadía las tradiciones populares y podían suscitar fácilmente el escándalo.

Con ellas se entra en un ámbito diferente; a partir de ahora será cuestión de verdaderas doctrinas filosóficas, densas y resueltas, y por lo menos tan audaces como lo era la acción de los sofistas en la enseñanza. Es importante decirlo, porque no deben salir perdiendo a causa de la comparación con esta acción. Ciertas críticas, en efecto, sufrieron la influencia del aspecto práctico de las lecciones que daban los sofistas y por la manera arbitraria con que, como maestros de retórica, jugaban a mantener todas las tesis y sus antítesis; estos sabios tuvieron así la tentación de minimizar el sentido de un pensamiento que es, no obstante, uno de los más firmes que ha habido nunca. Otros fueron influidos por Platón, y sensibles al contraste que opone su rigor filosófico al lado más práctico del pensamiento de los sofistas. Así nació la idea de que estos maestros sólo habían tenido las doctrinas que les implicaban o exigían sus actividades profesionales.[1]

Esta impresión se debe a una óptica deformadora que no carece de injusticia. Se puede seguir un papel práctico e interesarse por las realidades cotidianas aun teniendo un pensamiento firme sobre los principios en cuestión; y hay otras filosofías además de la de Platón. Intentaremos mostrar que los sofistas hicieron mucho más que insertarse en el fácil

conformismo de los realistas y pragmáticos. Todo les va bien: el tono mismo de sus fórmulas, que es claro, resuelto y audaz, supone una toma de partido consciente; además, tienen coherencia y están estrechamente unidas entre sí. Y, por último, su destino revela su importancia y, al parecer, su originalidad. Porque han chocado y estimulado; han sido citadas, criticadas, discutidas en su momento y durante siglos.

Aquí intentamos encontrar de nuevo este pensamiento aislándolo de los escritos que compusieron: casi cada uno de ellos parece haber sido un ataque franco contra las principales certezas de los pensadores anteriores.

Estos escritos se han perdido, naturalmente; pero tenemos fragmentos, fórmulas a menudo revolucionarias, terminantes, y no sorprende ver que han sido transmitidas con frecuencia por el filósofo escéptico del siglo II d.C. Sexto Empírico: en su lucha contra el dogmatismo, nadie podía suministrarle más armas que este puñado de filósofos de nuevo cuño que asediaron Atenas siete siglos antes y sometieron todas las creencias a su análisis despiadado.

Se puede seguir en todos los campos esta serie de trastrocamientos y rechazos: se les ve agravarse a cada paso, de texto en texto. Ninguna trascendencia, ningún absoluto se resiste a los ataques bruscos y violentos de una razón ya segura de sí misma y dispuesta a criticarlo todo. Asistimos, pues, a un desmoronamiento repentino que avanza por doquier: desde la idea del ser y la existencia misma de una verdad, hasta temas que afectan directamente al modo de vivir que constituyen las bases de la religión o de la ética, a saber, la existencia de los dioses y el sentido que hay que dar a la justicia.

En estos diversos campos, a veces es difícil no dejarse llevar por las interpretaciones doctrinarias o las simplificaciones fáciles, que ha habido muchas. Intentaremos, considerando por turno los diversos temas, definir exactamente los límites de sus declaraciones: incluso devueltas a su exacta dimensión, estas declaraciones siguen teniendo una fuerza negativa que desconcierta.

El ser y la verdad

El ser, en el sentido metafísico del término, sólo concierne a los filósofos de profesión. Los ataques en este cam-

po sólo han venido de Gorgias. Si aquí los consideramos en primer lugar, aunque Gorgias llegase a Atenas varios años después de Protágoras, es porque el texto donde se expresan estos ataques es el único en que, en vez de adoptar ya de entrada el punto de vista del hombre, se refiere a las filosofías anteriores y se miden con sus problemas. Los primeros filósofos hablaban del universo; afirmaban su unidad o su diversidad. Parménides, en su gran poema *Sobre la naturaleza*, sostenía su unidad diciendo: «El ser es increado e imperecedero, completo, único, inmóvil y sin fin» (fr. 8, 3-4); y declaraba que el no ser no podía existir, ya que no podía ser pensado.

De todos los sofistas, Gorgias es el único de quien tenemos un escrito de varias páginas con aire metafísico que adopta los marcos de pensamiento de las escuelas precedentes; viene precisamente de Sicilia, patria de Empédocles, no lejos de la ciudad de Elea, patria de Parménides. Se conserva de él (gracias a Sexto Empírico, claro está) un fragmento bastante largo de un tratado que se titula, de forma característica, *Del no ser o de la naturaleza*. Aquí el ser, el no ser, la posibilidad de pensar esto o aquello, y también los albores del ser, resurgen en primer plano de un modo que uno no se sorprende al encontrar, en el siglo I, un opúsculo peripatético titulado «Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias». Meliso era un filósofo eleático de la época de Gorgias, Jenófanes un filósofo anterior que (pese a marcar la diferencia entre el conocimiento y la opinión) admitía también el principio de un ser único e inmutable. La comparación de nuestro Gorgias con estos autores demuestra bien a las claras la relación del tema de que trata con las preocupaciones filosóficas dominantes a la sazón.

Pero aquí se acaban las semejanzas. Porque, si el problema es antiguo, las soluciones de Gorgias no lo son: son radical e imperiosamente negadoras. Se definen, en efecto, con tres tesis: «Nada existe. Si algo existiera no es perceptible; admitiendo que sea perceptible, es incomunicable.» Todo es abolido a la vez: el ser y el conocimiento.

La demostración, a decir verdad, es desorientadora: de forma seca y rápida, acumula las fórmulas llevándonos al principio de contradicción (por ejemplo: si el no ser es, esto querrá decir que es y que no es, etc.) se observará que Gorgias procede un poco como con la inocencia de Helena, a

golpe de distinciones *a priori* (por ejemplo: si algo es, es o el ser o el no ser, o bien el ser y el no ser; si el ser es, es o eterno o situado en el porvenir, o bien eterno y situado en el porvenir...); cada vez interviene una especie de juego lógico, sostenido por un tintineo verbal rápido y crepitante.[2]

Detrás de este método en que se reconoce al maestro de retórica, está el filósofo. Y uno percibe en el texto como una respuesta a Parménides. ¿Acaso no decía éste que el ser es y que el no ser no es, porque no puede ser pensado? Gorgias, al introducir ideas como la del principio del ser o de sus límites, señala las contradicciones con las que tropieza. De hecho, con estas demostraciones críticas tan yuxtapuestas, lo que al final domina en él es la idea de que no se puede saber nada, ni afirmar nada, ni decidir nada. Ni siquiera se atreve a establecer que la nada exista: quiere demostrar que las reflexiones sobre el ser se cambian fácilmente y son en su principio mismo, vanas. Lo vio muy bien Sexto Empírico, que en la introducción de este texto coloca a Gorgias entre los que han suprimido el «medio de juzgar» (el *kritérion*).

Quizá haya en esta demostración tan formal una buena parte de juego. Aún hoy, la cuestión es profusamente debatida. Se observa que ni Platón ni Aristóteles parecen haberla tenido en cuenta y que Isócrates, que no era, a decir verdad, muy metafísico, trató con altanería estos análisis.[3] Lo cual no impide que el ejercicio, si era tal, se situase en problemas conocidos en el punto extremo de la negación y del escepticismo, y que jugar sobre estas cuestiones ya es de por sí escepticismo. La ironía, en semejante terreno, hace tabla rasa de todas las reflexiones sobre el ser.

Por lo demás, ¿no se encuentran en el texto, llevadas hasta las últimas consecuencias, las reservas hechas en otra parte por Gorgias sobre la posibilidad del conocimiento?

Por aquí este juego polémico recibe serias críticas e implica un cambio completo de punto de vista. Y al no dejar subsistir nada seguro ni siquiera pensable, abre las puertas al escepticismo en todas sus formas. De este modo se concilia profundamente con una de las doctrinas maestras del pensamiento sofista: el relativismo de Protágoras.

Ya hemos hecho alusión[4] al tratado que Protágoras había titulado *La verdad*, cuyo comienzo decía «el hombre es la

medida de todas las cosas: para las que son, medida de su ser; para las que no son, medida de su no ser». Encontraremos de nuevo la fórmula, en este libro, en unión con diversas ideas: es la consigna del pensamiento de los sofistas y domina todo el resto.

Es importante, pues, medir su sentido y su alcance.

Naturalmente, el sentido general está claro. Todavía se habla del ser y del no ser, pero toda cuestión de realidad o de verdad desaparece a partir de ahora para dejar paso solamente a las impresiones del hombre; sólo ellas deciden sus sensaciones u opiniones, sensaciones u opiniones que no se pueden enfrentar ni confirmar y que varían en función de las personas y de las circunstancias. Pero son el único criterio, la única medida: «tal como las cosas me parecen, así son para mí», resume Sócrates en *Cratilo* (386 a).

De repente tenemos al hombre como único juez, y he aquí que todas las ideas se ponen a flotar, sin nada que les sirva de ancla.

Por lo demás, podemos hacernos una idea de este relativismo leyendo, en el pequeño tratado de los *Discursos dobles*, las argumentaciones que tienden a probar que el bien y el mal, lo hermoso y lo feo, lo justo y lo injusto, se confunden porque sólo son tales en función de un hombre y una situación.

Se trata de un principio absolutamente revolucionario que hace tabla rasa de toda creencia en una verdad objetiva.

De improviso, todo se cuestiona, empezando por la posibilidad de la ciencia y la existencia misma del error; y se comprende que Platón se haya decidido (en el *Teeteto* en particular) a pelearse con la tesis de Protágoras. Incluso Aristóteles parece inspirado por esta preocupación, si se da crédito al libro III de la *Metafísica*. Es una tesis filosófica, a la vez seria y temible.

Se observará, por lo demás, que de forma en apariencia paradójica, parece haber enzarzado al padre de las controversias y las antilogías en una querella filosófica donde se encuentra en extraña compañía: Platón le cita como uno de aquellos que niegan que se pueda mentir o refutar (*antilegéin*).[5] Esta querella era célebre (Isócrates la cita desde las primeras frases de su *Helena*); pero la tesis así formulada parece haber comparado a gente como Parménides, que creía en la unidad absoluta del ser (no se podía, según él,

decir el no ser), con otros como Protágoras, que no creía en ninguna verdad (no se podía pretender decir nunca el ser). La polémica, por falta de textos, se nos escapa en parte; pero se puede extraer de sus ecos una prueba que al menos confirma el alcance metafísico de las declaraciones de nuestro sofista. Prescindiendo de todas las querellas de escuelas, es seguro que su tratado ofrecía un mundo sin verdad. Platón, después de Parménides, dio un paso que proclamó la existencia de una verdad absoluta, universal y trascendente, por lo que fue sin duda muy audaz; el paso de Protágoras, por el cual negaba rotundamente la existencia misma de una verdad era a la inversa, pero no menos audaz. Y Platón, en su filosofía, responde en buena parte a Protágoras.

Nos gustaría, dada la importancia de esta tesis, poder precisar más, pero si la orientación del conjunto es de una claridad total, no siempre es fácil decir con exactitud hasta dónde iba Protágoras en este sentido. Los autores modernos se han empleado a fondo para precisarlo: aquí nos limitaremos a señalar los grandes rasgos.

Ante todo nos preguntamos si, por «hombre» hay que entender al individuo o a los hombres en general. Si nos atenemos al testimonio de Platón, no cabe duda posible: cuando evoca esta doctrina en el *Teeteto*, no deja de insistir sobre el aspecto individual. Los ejemplos que cita son ejemplos de sensaciones que varían de un hombre a otro (como lo dulce y lo amargo). Y habla de «cada uno», de «cada uno por sí solo», de «sensaciones individuales» (*idíai*). Habla también de diferencias entre «uno» y «otro»: «Infinita es la diferencia entre uno y otro, por el hecho mismo de que para uno es y aparece esto, y para otro aquello» (166 d). Puede ser que Platón, que creía en esencias absolutas, susceptibles de ser alcanzadas por el espíritu, haya querido llevar hasta el límite el relativismo de Protágoras. No obstante, todos los ejemplos concretos que cita de paso concuerdan con lo que dice. Y no podemos dudar de que tal sea el sentido. Accesoriamente, este sentido puede concordar también con un fragmento recientemente atribuido a Protágoras y que declara: «A ti que estás allí, yo parezco sentado; a otros ausentes, no: si lo estoy o no, no está claro.»[6] El individuo es primordial en esta doctrina.

Se imponen, por lo tanto, ciertas reservas. Y tal vez no

se deba decidir entre los dos sentidos con todo el rigor de nuestro pensamiento moderno: el individuo del siglo v a.C. no estaba pensado en su aislamiento, y Protágoras tenía más que otros el sentido de la colectividad.[7]

Sin embargo, con esta idea de colectividad surgen retoques todavía más importantes. Porque al parecer, según el *Teeteto*, Protágoras admitió que se podía convencer al prójimo y que tal opinión podía ser más útil que tal otra para cada persona y para la colectividad. Así pues, su relativismo conocía límites de orden práctico. Y en esto es precisamente en lo que se basa Platón para refutar su doctrina del hombre-medida. A veces le hace reconocer la existencia de cierta sabiduría, mayor en un hombre que en otro; así, en el *Teeteto* 166 d, cuando Sócrates imagina lo que podría decir Protágoras: «La sabiduría, el sabio, estoy muy lejos de negarlos. Por esto, al contrario, defino al sabio como el que sabe invertir el sentido de todas las cosas que se manifiestan en uno de nosotros y son malas, hasta convertirlas en buenas»: es lo que hace el médico con el enfermo, el sofista con sus alumnos.

No hay que sacar conclusiones demasiado radicales de las declaraciones un poco abruptas del sofista. Su rechazo de la verdad cede el puesto a verdades o a algo que se les parece. Y su pensamiento no se identifica con las doctrinas posteriores que encerrarán al sujeto en sí mismo, tanto si se las llama subjetivismo como puro solipsismo.[8] Un estudio de su pensamiento en otros campos ayudará a precisarlo, confirmando la importancia que da Protágoras a las relaciones entre los hombres.

Por otra parte, Diógenes Laercio, buscando los orígenes de las doctrinas escépticas, menciona gran cantidad de autores antiguos pero no cita a Protágoras: visto a la luz de ciertas tomas de posición posteriores, está claro que su relativismo no es ilimitado.

Pero una vez planteadas estas reservas, hay que reconocer que este relativismo constituye, en su principio, una crítica temible que choca con las doctrinas filosóficas que pretendían ser una verdad en sí mismas y con las presuposiciones apenas conscientes mediante las cuales el vulgo se asegura con valores que le sirven de puntal en la vida: Protágoras, con sus fórmulas audaces, niega toda existencia a estas doctrinas, a estos puntales. En lo sucesivo sólo hay

opiniones basadas en las sensaciones, y todas personales. A partir de ahora se vive de la apariencia; no se conoce otra cosa; a un punto de vista se opone siempre otro punto de vista; y aquel a quien le gustaba ver el choque de dos *lógoi* contrarios nos ofrece, a fin de cuentas, un mundo en que este choque es la ley y donde cada tesis es tan válida como su contraria.

La importancia de esta doctrina en la historia del pensamiento griego es considerable; su alcance se mide con las reacciones de Platón. Éste no sólo habla de ella, no sólo la critica en diversas ocasiones, también parece construir su propia filosofía en función de tales ideas y para responder a ellas. Se ve muy bien en *El sofista*, donde no se trata especialmente de Protágoras, pero donde Platón intenta definir al sofista como tal; para ello, sin embargo, tiene que dar un largo rodeo y pasar por Parménides, a fin de establecer contra él la posibilidad del error, que da existencia a lo que no es. El ser, el no ser, la verdad, Parménides, esto constituye un rodeo importante y revelador; contra el pensamiento de los sofistas que, inspirado por Protágoras, negaba la distinción entre error y verdad, Platón presenta con rigor obstinado una filosofía totalmente contraria.

Esta oposición fundamental se expresa en otra parte en los mismos términos.

La palabra que suena altivamente en la fórmula de Protágoras es «el hombre»: «la medida de todas las cosas es el hombre».

El hombre: esto quiere decir que renuncia a toda relación con el ser, a toda verdad que esté de acuerdo con los dioses; esto quiere decir que instaura de repente un universo nuevo donde éstos ya no tienen ningún papel. A fuerza de interrogarnos si la medida exacta en la cual «el hombre» de Protágoras es individual o colectivo, hemos acabado por perder de vista este contraste esencial que lo cambia todo.

En esto Platón se muestra un momento deliberadamente injusto cuando, por una chistosa humorada, hace decir a Sócrates, en el *Teeteto* (161 c), que el comienzo de Protágoras le ha sorprendido: «¿Por qué no ha dicho al iniciar su verdad que la medida de todas las cosas es el "cerdo", el "cinocéfalo" o algún animal todavía más curioso entre los que tienen sensaciones? Hubiera sido un modo magnífico y

para nosotros sumamente despreciativo de empezar su discurso. Así nos hubiera mostrado, cuando le admirábamos igual que a un dios por su sabiduría, que después de todo no era superior en juicio, no digo ya a ningún otro hombre, sino a un renacuajo.»

El texto es divertido y vivo, pero la referencia al «hombre» no tiene, en Protágoras, nada de arbitraria; sabía lo que hacía al emplearla. Rechazaba la trascendencia; se encerraba en un mundo de sensaciones, opiniones e intereses, tanto individuales como generales; conservaba la posibilidad de reconstruir, a partir de este mundo, todo un sistema de pensamiento y toda una moral, y esto sin ayuda de ningún absoluto, ni ontológico, ni religioso, ni ético.

Todo esto se jugaba con esta frase. Y se comprende que Platón —dejando aparte cualquier broma— sintiera que implicaba al problema filosófico más decisivo. Y tampoco es casualidad que él mismo, al término de su investigación, escribiera en *Las leyes* (716 c): «La divinidad podría ser muy bien para nosotros, más que todo, la medida de todas las cosas.»

Los dos polos opuestos de la filosofía occidental son designados por estas dos frases.

Los dioses

Este análisis del conocimiento y de la verdad implicaba la revocación de toda certidumbre religiosa. Ahora bien, sabemos que Protágoras también ejerció su crítica en este terreno, que era a la vez central para su doctrina y peligroso en relación con la opinión ateniense. Y lo que es más curioso, no fue el único sofista que siguió este camino: el pensamiento del último cuarto de siglo parece, a este respecto, precipitarse sobre sus huellas.

El hecho es que, cuando la crítica de los sofistas se refiere a los temas de los que dependen la vida y el comportamiento de la gente, encuentra muchos más ecos: los diversos maestros la practican y se la ve reforzarse o agravarse de forma progresiva. Pero, precisamente por esta razón, exige también ser considerada más de cerca.

La atención de semejante mirada puede reclamar un esfuerzo; pero éste nunca se realiza en vano. En efecto, sólo

numerosas comparaciones pueden mostrar cómo cada progreso en la crítica constituye una etapa decisiva, pero que deja no obstante su lugar a otra situada un poco más allá. De ahí la necesidad a cada instante de medir el camino recorrido y el que queda por recorrer, de apreciar su audacia, pero también sus límites; de reconocer la osadía de la innovación, pero también su relativa prudencia. Así se evitará en primer lugar confundir a estos maestros que no eran intercambiables pero se enriquecían de buen grado mutuamente; se evitará asimismo simplificar tesis que, por el hecho de su impacto y su influencia, se simplificaron demasiado desde la Antigüedad. Forzoso será proceder paso a paso si queremos encontrar de nuevo, más allá de las confusiones antiguas o modernas, el rigor de pensamiento que imperaba entonces.

Respecto a Protágoras y a los dioses, el problema es fácil: se trata de una sola frase perfectamente clara.

Según nos dice el cristiano Eusebio, abría su tratado *Sobre los dioses* y lo atestiguan numerosas citas esta frase: «Sobre los dioses, no puedo saber siquiera si existen, ni si no existen, ni qué forma es la suya; muchas circunstancias impiden saberlo: la ausencia de datos sensibles y la brevedad de la vida» (B 4).

Las últimas palabras, a veces omitidas son, sin embargo, importantes: muestran el terreno en que se colocaba Protágoras y cuál era el sentido de su agnosticismo. Sólo consideraba el punto de vista del conocimiento; la palabra griega que emplea dos veces en la misma frase es la de *eidenái* «saber», no creencia o fe. Protágoras quiere decir que no sabemos nada sobre los dioses y no que no existan. La diferencia aún no está apuntada. Ya Cicerón (en el tratado *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 1, 2) hacía la distinción entre la duda de Protágoras y el ateísmo. Según una fórmula empleada por ciertos sabios, nada permite afirmar que nuestro sofista no admitía otros fundamentos para la religión; la continuación del tratado lo aclaraba poco. De hecho, aquí sólo se tiene un análisis riguroso perfectamente evidente. Algunos han hablado al respecto de fenomenología.

Queda por decir, no obstante, que esta manera de partir del hombre con el fin de no retener más que aquello que puede o no conocer, al tratarse de los dioses adquiría un

carácter revolucionario. Decir que no se puede saber si los dioses existen es indiscutible desde el punto de vista del conocimiento, pero la afirmación va directamente al encuentro de las tradiciones religiosas, las pone en duda, las condena y, por consiguiente, suscita el escándalo al abrir el camino a la impiedad.[9]

La cuestión es bastante grave como para intentar representarnos las circunstancias en las cuales surgía este agnosticismo.

La religión griega, en efecto, no implicaba dogma ni clero. No podía ser tan grave formular dudas al respecto como para otras religiones. De hecho, podía acoger a dioses nuevos; los mitos divinos podían modificarse según los autores o los lugares de culto. Para cada dios había varias leyendas y varios cultos. Existía una libertad fundamental en este aspecto. Y esta libertad se tradujo en una depuración progresiva de la idea que uno se hacía de los dioses. Ya Homero oculta ciertas leyendas, muy conocidas en su época (sobre los amores de Zeus, por ejemplo). El propio Píndaro confiesa que es preciso hablar bien de los dioses y que, para ello, ha modificado los relatos que conciernen a Pélope (*Ol.* I, 35, y también 52: «¡No!, no puedo llamar caníbal a ninguno de los dioses...»). Esquilo, a su vez, intenta comprender mejor la justicia de Zeus, apartar la idea de una *némesis* casi automática que castigaría la riqueza o la grandeza más que la falta o el crimen. Y el filósofo Jenófanes, que acaba de ser evocado a propósito de Gorgias, fue, a partir del siglo VII, mucho más lejos al negarse a prestar a los dioses el aspecto antropomórfico que la religión les atribuía. Dotarlos de vestiduras, de una voz, de un cuerpo, no era a sus ojos más que una ilusión humana. En cierto sentido, Protágoras, con su agnosticismo, no pecaba mucho más contra las creencias al uso.

Y, no obstante, hay un umbral que es decisivo. Modificar, revisar, corregir el contenido de la religión era, desde dentro, mejorarla. Pero poner en duda la existencia misma de los dioses era otra cosa. Todos recordamos que si la religión griega carecía de dogmas y sacerdotes, en cambio estaba indisolublemente unida a la vida de la ciudad. Los dioses protegían la ciudad. También protegían la moral, los juramentos y las leyes, que aseguraban el buen orden de la ciudad. A partir del momento en que se admitía que los dio-

ses podían no existir, el conjunto de estos fundamentos cívicos y morales parecía poder relajarse. Y la ciudad respondió multiplicando, como se ha dicho, los procesos de impiedad.

Hubo una primera oleada, muy fuerte, contra Pericles y sus amigos. Pericles era íntimo de Protágoras. Representaba a los espíritus ilustrados; y ya hemos visto[10] que prefería las explicaciones científicas a los presagios. El pueblo aceptaba esto. Pero cuando intervinieron las dificultades con Esparta y se incrementó la hostilidad contra Pericles, se persiguió a sus allegados, y a menudo por impiedad. Aspasia, la amante de Pericles, fue acusada de impiedad, y a Pericles le costó mucho trabajo salvarla. Se aludió a Anaxágoras por un decreto que decía que se perseguiría por crimen contra el Estado a aquellos que no creyeran en los dioses y que enseñaran doctrinas relativas a los fenómenos celestes.[11] Plutarco, que registra el hecho en la *Vida de Pericles* (32), añade que el autor del decreto —¡un augur, como por casualidad!— «miraba a Pericles a través de Anaxágoras». Por prudencia, Pericles hizo que el filósofo abandonara la ciudad. No se habla claramente de Protágoras en aquella época (aunque Plutarco, en la *Vida de Nicias*, 23, asocia su destierro al arresto de Anaxágoras), pero dicen que más tarde fue acusado de impiedad y sus libros fueron quemados públicamente. No olvidemos que esta acusación reaparece contra Sócrates, ya que uno de los dos cargos retenidos en el acta de acusación es «no reconocer como dioses a los dioses de la ciudad e introducir a otros nuevos».

Con el agnosticismo de Protágoras se pisa, pues, un terreno muy resbaladizo.

Más adelante llegó la confirmación, probando que la crisis iniciada entonces en Atenas era grave. Porque, después de Protágoras, se sumaron a él otros sofistas, y después de los impulsos racionalistas de mitad de siglo, la oleada de irreligión pareció adquirir mucha más fuerza. Todo el proceso se desarrolló en veinticinco años.

Pródico, que apareció tan cercano a Protágoras por su cuidado de la expresión correcta, no era un espíritu revolucionario, sino un apasionado de los valores morales. Ahora bien, en lo concerniente a los dioses, parece haber segui-

do el mismo camino de Protágoras y haber incluso agravado la situación.

Ya no considera la cuestión desde el único ángulo del conocimiento: como si creer en los dioses fuera un fenómeno como cualquier otro, ofrece una explicación antropológica y positivista. Desde el punto de vista del espíritu científico y de las ciencias humanas, hay una avanzada racionalista apenas creíble. En cambio, desde el punto de vista religioso, para los dioses sólo subsiste —o por lo menos para muchos de ellos— el estatuto de invenciones humanas. Dice, en efecto, en un fragmento (citado, naturalmente, por Sexto Empírico, pero también conocido por muchos otros testimonios) que «el sol, la luna, los ríos y los manantiales, así como todo lo que favorece la vida, fueron considerados por los antiguos como divinidades a causa de su utilidad, como el Nilo por los egipcios» (B 5).

Aquí se mezcla todo: ¡la utilidad, la explicación naturalista, el interés comparativo! La teoría de Pródico, que a veces se ha comparado con el evemerismo (aunque no parece haber supuesto la posibilidad de que los hombres se convirtieran en dioses), es sin duda alguna muy audaz, y se ha dado un gran paso en el sentido de un cientificismo radical. ¿Es esta vez el ateísmo, como han pretendido ciertos testigos antiguos (Sexto Empírico entre otros)? No es una certidumbre. Pródico habla de los dioses en otra parte; sabios modernos como E. R. Dodds[12] han distinguido cuidadosamente su doctrina del ateísmo: sólo han visto en éste la marca de un espíritu muy moderno. De hecho, ésta es sin duda la característica más notable del texto: el interés científico gana, se expande y afirma, dejando poco lugar para el interés religioso, al que, sin embargo, no ataca de frente.

Pero estas afirmaciones no serían raras entre los sofistas. Incluso lo serían cada vez menos de año en año. Se conserva un fragmento de veintidós versos de una obra titulada *Sísifo*, que ofrece a este respecto un testimonio clamoroso. Por desgracia, es difícil decir quién fue el autor, porque se citan los versos, según los casos, bajo el nombre de Critias o bajo el de Eurípides. Por otra parte es un extraño destino el que quiere que casi todos los fragmentos trágicos atribuidos a Critias puedan ser reivindicados por Eurípides

y lo hayan sido: por esto se miden los parentescos entre todos estos espíritus más o menos penetrados por las ideas nuevas y la influencia de los sofistas. En cualquier caso, para *Sísifo* hace tiempo que las opiniones se han incorporado a la de Wilamowitz, que atribuía el extracto a Critias; después, un examen reciente y preciso lo ha devuelto, no sin autoridad, a Eurípides.[13]

Ahora bien, para las perspectivas adoptadas aquí, la diferencia es bastante grande. Critias, en efecto, es bien conocido. Era tío de Platón y uno de los más audaces de los treinta oligarcas que tomaron el poder en Atenas en 404; pero también era un sofista, o por lo menos así le designaba la Antigüedad y aquí hemos seguido este uso, pues aunque no se hacía pagar las lecciones, vivió como un intelectual, escribiendo sobre las constituciones, participando en los debates de los filósofos y contribuyendo a difundir las ideas de los sofistas. Eurípides, en cambio, aunque sufriendo su influencia, estaba manifiestamente fuera. ¿Se trata de un texto de sofista, o no? ¿Y hay que hablar de él como de un testimonio sobre sus doctrinas, o sobre su influencia?

De todos modos, la vacilación entre estos dos nombres es reveladora, ya que resulta que el más resuelto de los textos examinados aquí como partidario de la religión es también el que está más en el límite, comparado con el grupo de los sofistas, y más lejos de los primeros grandes maestros. El autor o es un ateniense que ha oído a los sofistas, a saber, Eurípides, o es un hombre que, si podemos llamarle sofista, era otro ateniense muy orientado hacia la acción práctica y muy ambicioso: en suma, un hombre que ya no era sofista en el sentido riguroso del término. Al difundirse más allá del círculo de los maestros propiamente dichos, las doctrinas se endurecen: más adelante encontraremos muchas pruebas de ello.

Si el texto en cuestión figura aquí entre los escritos de los sofistas auténticos, se ve que es con todas las reservas, y para no exponerse al reproche de endulzar su pensamiento: refleja tal vez más la influencia de los sofistas que el giro mismo de sus análisis. Por lo menos ofrece la prolongación exacta.

El pasaje, que pertenece en todo caso a un drama satírico de la última parte del siglo v, expresa el pensamiento de un personaje poco entorpecido por escrúpulos morales

(un poco como el Cíclope de Eurípides), pero expresándose en un tono más bien doctrinal.

Empieza por evocar —como tantos otros de la época— los progresos de la vida humana después del desorden inicial, e indica que en los orígenes no había recompensas para los buenos ni castigos para los malos. Después los hombres establecieron leyes, a fin de hacer reinar la justicia. Pero éstas no actuaban sobre los actos ocultos, que carecían de testigos. ¿Entonces? Pues bien, dice el texto, «me parece que entonces un hombre sagaz y de espíritu ingenioso (*sóphos*), para inspirar temor a los malos, incluso a propósito de actos, palabras o pensamientos ocultos, hizo intervenir a lo divino, y la idea de que existe una divinidad dotada de una vida sin fin, que oye y ve por el espíritu». Esto, naturalmente, sólo era un invento cómodo: «Ocultaba la verdad bajo palabras falaces.» A partir de entonces, los hombres tuvieron miedo de todos los fenómenos naturales; pero, de repente, sus desórdenes desembocan en el miedo.

Esta vez el texto trata de la existencia de los dioses como una invención o una mentira.

No cabe ninguna duda sobre el alcance de estas mentiras. Se habría podido creer, a primera vista, que se referían solamente a la justicia de los dioses y a su preocupación de castigar a los malos. Es exacto que el texto se adhiere resueltamente a esta primera idea: esta justicia divina constituye un mito sin fundamento. En esto el *Sísifo* se suma a una tendencia bien atestiguada, que contribuyó mucho a animar las dudas religiosas de la época y que los sofistas ayudaron a difundir. Esta tendencia consiste en preguntarse si los dioses existen, ya que su acción justiciera no se nota en la vida humana. Otro fragmento de un sofista de la época, Trasímaco, observó que los dioses no hacían nada para favorecer el reino de la justicia: «Los dioses no ven los asuntos humanos; de lo contrario, no descuidarían el mayor de los bienes humanos, la justicia: vemos en efecto que los hombres no la practican» (B 8). La justicia divina ha planteado siempre problemas; nuestros sofistas no iban a dejar pasar semejante dificultad. Platón se hará eco, medio siglo más tarde, de este estado de ánimo cuando escribirá en *Las leyes* (X, 888 c) que «ha persistido una creencia, no en muchos, pero sí en algunos, según la cual los dio-

ses existen, pero no se preocupan de los asuntos humanos». El problema revivirá en Plutarco y en todo el pensamiento occidental.

No obstante, el pequeño texto de *Sísifo* no se detuvo en esta primera forma de incredulidad; fueron los propios dioses los que se convirtieron para el autor en una invención y un mito, destinados a infundir temor entre los malvados. Dos versos de conclusión no dejan ninguna duda sobre este punto, porque dicen: «Creo que fue así como alguien persuadió al primero de los mortales a admitir la existencia de una raza divina (*daímonon*).»

Este punto de vista se aparta completamente del punto de vista científico de Pródico. Pródico había partido de sentimientos espontáneos existentes en los hombres; su explicación seguiría siendo un rasgo característico, con matices diversos, de todas las filosofías materialistas.[14] Él había criticado la admiración natural de los hombres ante lo que era útil a la vida; los epicúreos (después de Demócrito, contemporáneo de Pródico) criticarían los temores naturales de estos mismos hombres ante los fenómenos que no comprendían. Tales tentativas trataban de rendir cuenta de una tendencia espontánea cuya existencia en los hombres podía ser constatada; en cuanto al autor de *Sísifo*, supone temores inspirados artificialmente a estos mismos hombres por uno de ellos; éste habría inventado las mentiras que, más tarde, Lucrecio se esforzaría en refutar, a fin de tranquilizarlos: la cólera de los dioses es aquí una fábula ideada por un político sagaz.[15]

Después de la reserva agnóstica de Protágoras, la evolución ha sido muy rápida. En algunas fórmulas audaces, el espíritu de libre pensamiento ha sucedido a la simple lucidez en las definiciones. El hombre, medida de todas las cosas, se ha convertido en el único inventor de una falsa trascendencia.

Ahora bien, es evidente que la naturaleza de esta orientación era para emocionar al público; la misma emoción falseó las perspectivas: el campo al que se aplicaban estas teorías —el de la religión— se parecía demasiado a las tradiciones y a las creencias de los ciudadanos para que estas diferencias de grado, que son tan importantes filosóficamente, pudieran percibirse y respetarse; de todos modos,

hubo un escándalo, y nadie se tomó la molestia de mirar con detalle o de entrar en las distinciones.

Este escándalo era, por añadidura, tanto más comprensible cuanto que con la creencia en los dioses también corría el peligro de desaparecer uno de los fundamentos esenciales sobre los que reposaban la moral y el respeto a las leyes.

La justicia

Leyes sancionadas por los dioses que expresaban su voluntad: con esto se tenía una base clara y sólida. Incluso sin la sanción de estos dioses, se podía en rigor preservar la idea de un equilibrio del *cosmos*, del cual la justicia sería la imagen. Pero, ¿quién conocía esta justicia absoluta? ¿Dónde se veía? Si el hombre es medida de todas las cosas, la justicia es también la justicia, es decir, cierta idea que se hace de la justicia y que expresa en sus leyes. Entonces ya no hay diferencia entre lo justo y lo legal, pero lo legal varía según las épocas y los lugares.

¡He aquí, pues, la justicia, a su vez inestable, relativa, sin fundamento! ¡He aquí la justicia, dispuesta a relajarse, como el resto!

Se observará que esta ruptura corresponde a otro aspecto de la crítica de la época: la de aquí ya no parte del análisis teórico, sino de la experiencia concreta de la diversidad.

Herodoto era contemporáneo de Protágoras. Precisamente acababa de mostrar, en sus investigaciones de etnología, la variedad de los usos humanos; incluso había puesto de relieve la idea en sus apólogos. La conclusión que sacaba era que siempre había que mostrarse tolerante. Así se imagina en el libro III (38) que si se recogieran de todas partes las reglas de vida y las leyes más hermosas para ofrecerlas a los hombres, cada uno elegiría las suyas propias. Y cita como ejemplo usos considerados monstruosos entre los griegos y practicados en otros lugares, como comer el cuerpo del propio padre, tal como hacen ciertos indios.

Esta experiencia de la diversidad de los usos podía también llevar a considerarlos todos vanos y sin fundamento.

Pero los sofistas sentían curiosidad por este género de cosas. Al parecer, Hipias hizo a su vez investigaciones etnológicas y escribió sobre los nombres de los pueblos. En cualquier caso, el pequeño tratado de los *Discursos dobles* prueba con claridad que esta variedad en los juicios de valor era un maravilloso argumento para los relativistas, que éstos, sin vacilar, utilizaban a Herodoto. En efecto, queriendo mostrar la relatividad de lo hermoso y lo feo, el autor cita toda una serie de costumbres, ya griegas, ya bárbaras, que son severamente rechazadas por otros pueblos. Los lacedemonios encuentran bello que las doncellas descubran su cuerpo y practiquen ejercicios gimnásticos: esto es feo entre los jonios; los tesalianos encuentran bello domar caballos o sacrificar bueyes: esto es feo para los sicilianos, y así sucesivamente. El texto pasa revista a costumbres macedonias, tracias, masagetas, persas, lidias, egipcias... Uno creería estar releyendo a Herodoto. Lo creería todavía más cuando declara que, si se recogiera de todas partes las reglas de vida de los hombres, a fin de permitir a cada uno hacer su elección, se reanudarían todos los usos y, para terminar, nada sería desechado como un desperdicio. El tratado, en II, 18, resume el texto de Herodoto en II, 38.[16] Pero su propósito ya no es predicar la tolerancia, sino demostrar que lo hermoso y lo feo no tienen ninguna razón objetiva, del mismo modo que no la tienen lo justo y lo injusto.

Tal es, en efecto, la tesis que se encuentra en los sofistas, en la confluencia entre el relativismo filosófico y la antropología.

Notablemente, Protágoras, que tan a menudo abrió el camino, parece haber sido muy reticente y reservado en este terreno. No parece haberse consagrado nunca a la justicia. Admitió sin duda que cada ciudad tenía su derecho y sus leyes; pero ninguna crítica sobre el principio parece haberse vinculado a esta constatación; en todo caso, no ha llegado ninguna hasta nosotros. Por el contrario, el propio Platón, en el *Protágoras*, le hace celebrar en su mito el papel del «pudor y la justicia» que Zeus envía a los hombres para que haya en las ciudades la armonía y los vínculos creadores de amistad. Se tiene, pues, la sensación de que aquí los ataques bruscos y violentos comenzaron después de él.

También necesitaron, para empezar, otra idea además

de la del hombre medida: necesitaron la distinción entre la naturaleza y las reglas humanas, entre *phýsis* y *nómos*.

La historia de la oposición entre *phýsis* y *nómos* aclara un aspecto importante de la transformación intelectual del siglo V: ha sido estudiada con detalle por F. Heinimann[17] y nos dispensaremos de volver a ella, pero es esencial constatar que se encuentra en las obras de casi todos los sofistas y no necesariamente en un papel de destrucción y de rechazo: puede ser incluso un papel muy positivo y sirve solamente para liberar a los hombres de marcos tradicionales demasiado estrechos. Es lo que se observa en dos sofistas: Hipias y Antifón.

Hipias tuvo toda clase de actividades e intereses; pero en el *Protágoras* de Platón, todo su papel está centrado en nuestra distinción entre la naturaleza y la ley. Declara, en efecto, con firmeza que «la ley, tirana de los hombres, impone su obligación a la naturaleza» (337 d). Dicho de otro modo, existe por una parte un ámbito natural y, por otra, reglas artificiales impuestas por los hombres y contrariando este estado natural.

No podríamos expresarnos más claramente ni establecer una distinción más indiscutible.

Pero todo se reducía a saber a qué iba a aplicarse esta distinción.

En el *Protágoras*, al que acabamos de aludir, la afirmación de Hipias no tiene nada de revolucionaria. ¡Al contrario! En efecto, quiere decir que todos los asistentes, que proceden de diversas ciudades pero tienen en común el amor a la filosofía, son «parientes, allegados, conciudadanos según la naturaleza si no según la ley». Defiende sencillamente la armonía entre la gente de buena voluntad, cualquiera que sea su origen.

Apenas podemos percatarnos de paso de que, más allá de esta intención sosegadora, la fórmula, que es muy general, puede contemplar otros casos y proyectar cierto descrédito sobre diversas distinciones sociales: la literatura de la época aprovecha la ocasión para aplicar una a los esclavos o a los bastardos, cuyo estatuto sólo descansa sobre una convención (en contraste con la naturaleza) y sólo constituye una «palabra» (en contraste con la realidad).

Sospechamos que la aplicación puede también incluir a las leyes y a las reglas de la justicia. Hipias le daba ciertamente este valor: lo vemos en *Los Memorables* de Jenofonte (IV, 4, 14 y ss.), donde se le lleva a admitir que las leyes, que cambian tan fácilmente, no son nada serio. ¡Perspectivas alarmantes!... Pero el propio Hipias no se comprometería mucho por este camino. Porque, si hemos de creer al mismo pasaje de *Los Memorables*, admitía, al lado de estas leyes variables e inciertas, la existencia de las famosas leyes no escritas, que eran válidas en diversos países y que, divinas o naturales, no dependían de este o aquel texto de ley.

Es preciso, pues, esperar a sofistas más resueltos para que la oposición entre la ley y la naturaleza afecte verdaderamente a la justicia.

Llegados a este punto es preciso recordar que esta oposición conservará a veces en los más audaces su valor positivo y, si puede decirse, humanista. El sofista Antifón nos da una prueba aplastante en un fragmento donde afirma la fraternidad natural de todos los hombres, nobles y villanos, griegos y bárbaros: «El hecho es que todos somos por naturaleza y nacimiento idénticos, griegos o bárbaros [...]. Ninguno de nosotros ha sido distinguido en su origen como bárbaro o como griego: todos respiramos aire por la boca y por las narices» (fragmento 44 a, B, col. 2).

Con esto Antifón no pide que las diversas categorías sean abolidas en la práctica: no hace más que analizar y distinguir lo que compete a la naturaleza o a la convención. Pero pronunciar semejantes fórmulas en la Grecia de las ciudades, pronunciarlas en una Grecia todavía orgullosa de su triunfo sobre los bárbaros, implicaba una audacia asombrosa: la tesis de la fraternidad humana hace allí su primera aparición.

Se puede juzgar emocionante que esta fórmula audaz aparezca en uno de los raros sofistas que han sido ciudadanos de esta Atenas tan impregnada de su preeminencia; pero sin duda no es una casualidad que esta línea de pensamiento, inspirada por el sentimiento de la relatividad de los usos y de la diversidad del mundo, se haya manifestado justamente en el ambiente cosmopolita de los sofistas. Estos profesores itinerantes que venían de toda Grecia y no tenían vínculos sociales, no podían, ni en sus conquistas ni

en sus rechazos, hacer otra cosa que rebasar el marco de la ciudad. No es su única aportación a nuestra cultura.

Había, sin embargo, otras maneras de ejercer la oposición entre la ley y la naturaleza; si, por su lado positivo, podía abrir tales perspectivas, es fácil imaginar la fuerza destructora que era susceptible de adquirir cuando se aplicara —en el mismo Antifón y en otros— no ya a las distinciones sociales o nacionales, sino a las leyes y a la justicia.

Ni Protágoras ni Hipias habían abierto el fuego: Trasímaco y Antifón compensaron ampliamente esta discreción, lo cual sugiere, también aquí, la ruptura entre Protágoras y los sofistas posteriores: después de él, la crítica parece acentuarse progresivamente y a pasos agigantados.

Es casi imposible establecer una diferencia de fecha entre Trasímaco y Antifón; son coetáneos y quizá incluso Trasímaco es el más joven. Si empezamos aquí por él, y no por Antifón, se debe simplemente a que su obra nos es menos conocida. El único fragmento un poco desarrollado que tenemos de él (ocupa dos páginas) pertenece a un discurso político; no trata de leyes ni de la justicia, ni tampoco de la naturaleza opuesta de las convenciones. Para sus doctrinas en la materia sólo poseemos las palabras puestas en su boca por Platón en el Libro I de *La república*. Como se trata de refutarlo, podemos suponer que el pensamiento de Trasímaco es, en esta ocasión, más bien duro y presentado sin indulgencia. Por lo menos el papel que se le atribuye prueba que Trasímaco ocupaba un lugar importante en este debate.

Pero, ¿cuál es su tesis, según *La república*? Es simple y brutal. Trasímaco irrumpe salvajemente en la discusión; se burla de todo lo que han dicho los otros: ¡declara que lo justo no es más que «el interés de los más fuertes»!

¿Qué decir a esto? Sócrates parece sorprendido: «Espero haber comprendido, dije, lo que quieres decir; de momento, todavía no lo entiendo...» Nosotros también estamos sorprendidos, pero la tesis no es tan insensata ni siquiera tan radical de lo que parece a primera vista.

Trasímaco amaba la justicia; lamentaba tal vez que fuera tan mal recompensada en la vida humana, y el testimonio de Hermias le presta un pensamiento que ya ha sido

citado a propósito de los dioses y que habría expresado así: «Los dioses no ven los asuntos humanos; de lo contrario, no olvidarían el mayor de los bienes humanos, la justicia; vemos, en efecto, que los hombres no la practican.» «El mayor de los bienes humanos» es, evidentemente, un término laudatorio. Pero, ¿basta hablar de pesar y amargura? Admiramos más el tono objetivo del observador: «vemos...».

En cualquier caso, Trasímaco no habla en *La república* de la justicia en sí: sino de la que se inscribe en las leyes y que depende de una decisión política, adoptada en un momento dado, en una ciudad cualquiera.

Sus variaciones las habrían señalado otros, pero la originalidad de Trasímaco, en relación con los otros textos que se han conservado, es la de haberse preguntado quién tomaba la decisión y quién hacía estas leyes. Sin lugar a dudas, los que tienen la autoridad y la fuerza para hacerlo, es decir, los gobernantes. Y, sin lugar a dudas, lo hacen en función de su propio interés. Lo justo, definido por la ley, representa exactamente esto a los ojos de Trasímaco, «el interés de los más fuertes».

Esta conclusión es válida para el pueblo, para una oligarquía, para un tirano. Ellos establecen las leyes al servicio de su interés. Esta observación, que es de orden político y que se parece un poco a los consejos que dará Aristóteles para la preservación de los diversos regímenes, se prolonga en boca de Trasímaco con un análisis más general y más cargado de consecuencias: algunos han pensado incluso que reflejaba una interpretación abusiva de parte de Platón. Sin embargo, no se puede descartar *a priori* sencillamente porque parece más audaz que cualquier otro testimonio. Este análisis tiende a justificar el hecho de que los legisladores piensan en su propio interés. Para eso explica que tal es el objetivo de todos aquellos que se ocupan ya sea de un rebaño de animales, o de una colectividad humana. ¿Y cómo no? Todo el mundo lo sabe: la justicia es un mal asunto, en el que nadie encuentra jamás su recompensa.

Esto es lo que dice Trasímaco, según Platón. Sin duda alguna, el paso dado es grave. Resulta que a partir de ahora la justicia, bajo todas sus formas, se convierte en un señuelo sin provecho. Por el contrario, la injusticia lo da todo. Llevada a su punto extremo, proporciona al tirano una prosperidad que ya nadie critica. Nadie osaría criticar-

la, ni siquiera querría hacerlo; porque, a fin de cuentas, todo lo que se dice contra la injusticia procede de un solo temor, que no es de ningún modo el de cometerla, sino el de sufrirla. La injusticia, cuando se manifiesta sin restricción, es algo más fuerte, más libre, más dominante que la justicia (344 a-c).

Incluso teniendo en cuenta el recrudecimiento que haya podido aportar Platón, no cabe duda de que ésta era una tesis coherente y terriblemente destructora.

Por su pesimismo fundamental, concuerda con el fragmento más tímido citado por Hermias. Al insistir en el hecho de que todos persiguen su propio interés y ningún otro, se acerca a una de las constantes del pensamiento sofístico.

En este mundo realista, en efecto, la utilidad y la ventaja están siempre en primer plano. Incluso en materia de retórica, las probabilidades suponen siempre que cada uno busca su interés. Toda la psicología, individual y colectiva, que sostiene los argumentos, se centra sobre esta misma idea. En ella descansan las justificaciones de los actos que se aconsejan, incluso los actos heroicos; de ella se sirven los oradores para explicar, con gran naturalidad, las opciones políticas de cada uno. Con mayor razón, la misma idea se aplica con fuerza para las ciudades, cuyo interés se convierte en la preocupación de todos y que ellas mismas no se recatan de obedecer, despreciando todo el resto: sabemos que éste es un tema esencial en los análisis de Tucídides. Así pues, Trasímaco está en esto de acuerdo con el espíritu de la época.

Sin embargo, no se contenta con adoptar este pesimismo moral e ignorar todo idealismo: con un rasgo más audaz y sin duda más personal, descarga contra este idealismo una condena radical: la justicia es a sus ojos —siempre según Platón, en 348 c-d— una «ingenuidad muy noble», mientras que la injusticia es la marca de un espíritu sagaz (está al lado de la *eubúlia*, dice, empleando la palabra que ya designa esta sabiduría eminentemente práctica que predican las nuevas ideas). Protágoras jamás habría dicho esto. Nadie habría dicho esto jamás antes de Trasímaco o sus amigos. Y uno comprende que toda la defensa de la justicia haya pasado, para Platón, por una refutación de estas ideas y por un ataque contra este personaje.

Hay que tomar conciencia de este hecho. Hay que confesarlo en voz muy alta. No obstante, se imponen algunos correctivos.

Es cierto: ¡hay que ser prudente! Incluso suponiendo que la idea de Trasímaco no haya sufrido ninguna deformación, debemos interpretarla con circunspección y medida. Y debemos despistar con cuidado los riesgos de forzar o falsear las cosas.

Uno de estos riesgos persiste en nuestras costumbres modernas, que tienden a ver por doquier tomas de partido y «compromisos»: pesan terriblemente sobre la interpretación de los sofistas y de estos fragmentos que nos llegan siempre de manera aislada. Afirmar que la justicia «no compensa» es una constatación de hecho. Incluso decir que es un mal cálculo y una ingenuidad es otra constatación de hecho. Y nada es tan peligroso como traducir constataciones de hecho por fórmulas del género: el autor está *a favor* de esto o *en contra* de aquello.

Pero el peligro se agrava, en el caso de Trasímaco, por una circunstancia particular. En efecto, Platón recurrió en otro diálogo a otro personaje —el Calicles del *Gorgias*— para ilustrar ideas bastante similares y con las cuales tal vez se corra el riesgo de confundirlas. Calicles también trata la justicia de convención. También él dice que se inventó arbitrariamente para defender intereses, pero el espíritu de rebelión alienta en él con mucha más fuerza.

Ante todo, una diferencia de hecho importante: Trasímaco decía que las reglas de la justicia habían sido fijadas por los gobernantes, es decir, por los más fuertes. Calicles dice que las ha fijado la coalición de los débiles, atentos a protegerse de los fuertes. Es casi lo contrario. Este cambio sólo es posible porque Calicles es un individualista. Detesta obedecer las reglas. Detesta la democracia ateniense en la que vive. Imagina con ardiente simpatía al superhombre que pisotearía todos estos textos *contra natura*; entonces se vería brillar con todo su esplendor el derecho de la naturaleza.[18] La ambición egoísta se yergue aquí contra el derecho; reniega de él, en nombre de la fuerza: se diría que es una sociedad animal, donde cada uno tiene el espacio conquistado por su fuerza física, una sociedad, precisamente, anterior a la existencia de las leyes.[19]

Pero sobre todo —acabamos de verlo en las últimas

palabras citadas— Calicles declara este triunfo de los fuertes justo según la naturaleza. Admite un derecho según la naturaleza, que se opone al derecho de los hombres. Mientras Trasímaco constataba solamente la separación de los dos ámbitos, Calicles desliza lo justo hacia el lado de la naturaleza.

Volvemos a Calicles, en ciertos aspectos con enfoques diferentes de los de Trasímaco. Será preciso investigar quién era y por qué es él quien hace declaraciones mucho más radicales que los otros. Mientras tanto, el contraste debe ayudarnos a situar la audacia sorprendente de Trasímaco bajo su verdadera luz, y a ver hasta dónde llegaba el hecho de un pensamiento teórico y analítico. Meter en el mismo saco a la justicia y al interés y decir que la justicia hace daño a quien la practica, es ir hasta el borde mismo del consejo de desobedecerla; pero no es dar este paso.[20] El paso decisivo lo da Calicles, no lo da Trasímaco, ni siquiera en la imagen que Platón nos transmite de su pensamiento, que califica de brutal.

Vemos la tremenda influencia que podían esgrimir tales ideas cuando se les daba un pequeño empujón; pero la diferencia que constituye este empujón deja entrever igualmente que tal vez los análisis de los sofistas, considerados en su verdadero valor, podían combinarse con otras doctrinas, menos rebeldes y menos amorales, cuyas huellas intentaremos descubrir en el momento oportuno. Debemos en todo caso constatar que los análisis de Trasímaco están lejos de excluir semejante posibilidad.

El ataque brusco y violento lanzado por él en *La república* fue, desde el punto de vista ético, uno de los más fuertes que podían sacudir la vieja moral; pero expresa más el rigor crítico de aquellos espíritus audaces que una toma de posición en el terreno práctico. Por esto no nos hemos ocupado hasta ahora, en este libro, de investigar en qué concordaba este análisis con fragmentos en apariencia menos destructivos. Se trata de un problema general de interpretación que deberá ser examinado en función de diversos sofistas, y sobre todo en función de autores cuyos textos estén mejor conservados.

Es el caso de Antifón, en quien la crítica de la justicia se refuerza y profundiza, pero de quien poseemos fragmentos de varias páginas cuyo hallazgo fue clamoroso.

En 1915 se encontró un papiro con fragmentos de Antifón. Se sabe por comprobaciones seguras que pertenecían a su tratado *Sobre la verdad*.

Sólo el título ya sugiere que esta reflexión sobre la justicia se contaba entre las grandes ideas del sofista: era el título de Protágoras, y el de Antístenes probablemente; se diría, pues, que por sí mismo anuncia una especie de manifiesto sobre puntos fundamentales de la crítica filosófica.

Ahora bien, en los tres extractos que poseemos, el pensamiento va más lejos que en ninguna otra reflexión sobre la justicia.

Desgraciadamente la existencia de un texto nuevo que parece un hallazgo tan importante, no basta para aclararlo todo. Estos tres extractos no han conseguido el acuerdo de los intérpretes. Todo lo contrario. Sin entrar en el detalle de las discusiones que han suscitado, nos vemos obligados a seguir otra vez la pista de la idea apoyándonos en el detalle de estas palabras tan preciosas y tan discutidas.

El primer fragmento (44 a) parte de una definición que no sorprende mucho en la atmósfera intelectual de entonces: según las primeras palabras del texto, la justicia consiste en no transgredir ninguna de las leyes legales admitidas por la ciudad donde se vive. El carácter positivista de esta definición implica estas variaciones de las leyes que uno ha encontrado en otras partes.

Pero aquí surgen las dificultades.

Algunos, en efecto, han pensado que Antifón citaba esta definición para mostrar sus consecuencias, sin por ello hacerla suya. ¿Por qué suponer esto? Las razones son de dos órdenes. Para empezar, otro de los nuevos fragmentos, el tercero, ofrece una definición diferente: define la justicia como el hecho de no perjudicar a nadie. Y, dicho esto, muestra las contradicciones que lleva consigo esta definición. Podemos suponer, pues, que el primer fragmento sigue los mismos pasos y parte también de una definición provisional. Después de todo, el fragmento comienza afortunadamente en el inicio del pliego encontrado; ¡no sabemos qué lo precedía y si servía de introducción a la definición que ya tenemos! Pero aquí interviene la otra razón: si ciertos autores han recurrido a esta interpretación como la menos hipotética, es simplemente porque les han sorprendido las consecuencias que ha sacado Antifón: no osan atri-

buir a un hombre siempre generoso y cuidadoso del bien colectivo tesis tan revolucionarias.

Al parecer, esto es seguir un método equivocado.

Toda la continuación del texto, en efecto, concuerda a la perfección con la definición dada y saca de ella su justificación. Esta continuación va con la definición. Es además demasiado firme para ser un mero argumento ocasional. Tal como está, el fragmento forma un todo, y un todo que brilla por su evidencia. Será preciso, pues, arreglarse con las dos dificultades señaladas: explicar cómo puede ir más lejos una definición diferente, y sobre todo cómo un hombre generoso y cuidadoso del bien colectivo puede sostener lo que sostiene; pero el primer deber consiste en leer el texto tal como está.

El hecho es que su lectura sorprende; es imposible aplicar más radicalmente a la idea de justicia la famosa oposición entre la naturaleza y la ley, o la convención. Antifón distingue dos órdenes: el de la naturaleza, que existe en todo tiempo y en todo lugar, y donde cada uno persigue satisfacciones materiales, y el de la justicia, que se sobreañade y lo contradice.

Trasímaco decía en *La república* de Platón que la justicia iba al encuentro de nuestros intereses: he aquí la misma idea que surge en Antifón, pero ¡cuánto más radical, más razonada, más sistemática! Tras haber definido la justicia como la obediencia a las reglas legales, el texto continúa: «El hombre tiene, pues, todo el interés en observar la justicia si hay testigos cuando respeta las leyes; pero, solo y sin testigos, encuentra su interés en los imperativos de la naturaleza. Porque todo lo que es de la ley es accidental, y lo que es de la naturaleza es necesidad; lo que es de la ley está establecido por convención y no nace de sí mismo; en cambio, lo que es de la naturaleza nace de sí mismo y no depende de una convención; además, cuando se transgreden las reglas legales, si es a espaldas de los autores de la convención, uno sale sin vergüenza ni daño; en el caso contrario, esto ya no es cierto. En cambio, si forzando lo posible, se viola una de las disposiciones de la naturaleza, incluso a espaldas del mundo entero, resulta un mal; e incluso a la vista de todos, este mal no es peor: el daño, en efecto, no está en función de la opinión, depende de la verdad.»

Es imposible distinguir con más firmeza entre dos órdenes diferentes. Imposible analizar con más rigor el contraste entre dos sistemas. Tal vez sólo se podría vacilar sobre qué es exactamente este orden de la naturaleza; pero las dos columnas siguientes vienen a precisarlo, no sólo mostrando la diferencia entre los dos ámbitos, sino la oposición e incluso la guerra que existe entre ellos (*polémios*): «Se ha legislado para los ojos lo que deben y no deben ver; para las orejas, lo que deben y no deben oír; para la lengua, lo que debe y no debe decir; para las manos, lo que deben y no deben hacer; para los pies, los lugares adonde deben y no deben ir; para el espíritu, lo que debe y no debe desear. Pero no hay más afinidad o parentesco con la naturaleza en aquello de lo cual las leyes nos alejan que en aquello hacia lo cual nos empujan; lo que es de la naturaleza es vivir y morir; pero nosotros vivimos de lo que es nuestro interés y morimos de lo que no lo es.» El fragmento concluye con las ideas de placer y sufrimiento, que todavía son más precisas.

Estos dos campos, estos dos sistemas son radicalmente otros. Antifón lo dice con fuerza e insistencia. No obstante —ya es hora de precisarlo—, no se le oye nunca añadir nada más.

De modo que no se refiere a las leyes de la naturaleza. No habla (como los idealistas) de una justicia natural, basada en el orden del mundo; pero tampoco habla (como Calicles) de las «leyes naturales» que imponen el triunfo de los fuertes. No sólo no lo hace, sino que la reserva de sus formulaciones es notable a este respecto. No emplea nunca para la naturaleza las palabras «leyes» y «reglas»: habla extrañamente de «arreglos»; en cuanto a aquello hacia lo que nos empujan, recurre a un neutro casi intraducible:[21] «lo que es de la naturaleza». «Lo que es de la naturaleza» son las tendencias que impulsan a los seres a sobrevivir, a prosperar, a regocijarse. Se despliegan sin que ningún decreto humano se entrometa: son «libres», mientras que las leyes constituyen, en relación con la naturaleza, «cadenas».[22] No agreguemos, porque no lo dice en ninguna parte, que lo mejor sería sacudirlas y rechazarlas.

Esto no significa, claro está, que la naturaleza no conlleve molestias. Se puede decir, por ejemplo, que el fuego siempre quemará, que las puntas herirán, que no se podrá prescindir del aire, ni de alimento, ni de bebida. Por esto

Antifón habla de los casos en que se «fuerza lo posible»; admite con toda evidencia que cada infracción en este terreno se paga. Pero los límites así definidos son tan naturales como los deseos o los placeres, todos igualmente universales como la sensación o la vida: no se trata de un derecho, menos aún de un modelo. Ninguna metáfora viene a falsear el rigor del análisis.

Lo que podría falsearlo, a los ojos del lector, es más bien la insistencia misma del texto.

Para dar más relieve al contraste entre la justicia y el interés, cita en la siguiente columna (col. 5) el caso de aquellos que extreman el respeto a los padres hasta devolver bien por mal. Existen. Son idealistas. Pero... van, claro está, contra su interés.

El texto recuerda asimismo que la ley no puede proteger a quienes la respetan, por la simple razón de que, en la práctica, interviene después. Si alguien es atacado, ¿qué puede hacer? Sólo entra en acción cuando el mal ya está hecho, y sin averiguar quién ha empezado: contar con ella sería una locura.

Del mismo modo, Antifón, recordando que la justicia supone no perjudicar a quien no nos ha hecho daño, muestra que un ciudadano que declara contra otro perjudica a quien no le ha hecho nada. Después de las insuficiencias del derecho, he aquí, pues, sus contradicciones.

Esto es mucho: ¡es demasiado! En efecto, cuando la definición de los dos grandes ámbitos estaba perfectamente clara, y era incluso evidente, la argumentación (que, por otra parte, no poseemos en su continuidad, lo cual fastidia mucho) parece aludir aquí ya sea a una justicia más amplia que la del derecho, ya sea a flaquezas particulares de este último, o a contradicciones que le son inherentes: la demostración lo utiliza todo a su paso.

¡No nos quejemos de que la novia es demasiado bella! No nos quejemos de que Antifón no repare en medios para probar el carácter artificial de las leyes y su oposición al interés! Esto sólo sería grave si aceptara por el camino definiciones diferentes[23] o tesis diferentes. Pero no lo hace. A pesar de las lagunas de lo expuesto y los márgenes de incertidumbre que persisten, nada se desvía ni despista. En cada caso, la tesis es siempre la misma: obedecer a la justicia es ir al encuentro del propio interés.

Siempre se acaba aquí; la idea parece de una claridad cegadora. Casi es para preguntarse cómo ha podido prestarse a tantas divergencias y tantos malentendidos.

Ahora bien, estas divergencias y estos malentendidos son múltiples: su misma existencia revela bastante a las claras todos los riesgos que no dejan de acechar a los intérpretes de esta idea sofística, tan fácil de dirigir hacia el sentido que uno desea.

Estos riesgos eran, para Antifón, todavía mayores que para Trasímaco.

Se han evocado para Trasímaco dos circunstancias que invitan al malentendido: la existencia de Calicles por una parte y, por otra, la dificultad de atenerse a simples constataciones de hecho. Y estas dos circunstancias juegan aquí de manera intensificada.

Calicles, en efecto, confirma a Antifón al menos tanto como a Trasímaco; y en la medida en que podemos juzgar por estos textos perdidos, está también más cerca de él ya que, como Antifón, parte de la oposición entre la ley y la naturaleza: «A menudo —dice—, la ley y la naturaleza se contradicen» (*Gorgias*, 482 e). Como saca de ello una moral de rebelión, no se tarda en identificar los dos pensamientos y en prestar la misma moral a Antifón. Sin embargo, una mirada más atenta revela que, por el contrario, existe una diferencia entre los dos y que, además, es esencial. Antifón es pura objetividad, Calicles se declara abiertamente partidario. Estima que hay una «ley de la naturaleza» en virtud de la cual los fuertes aventajan a los débiles y que las reglas inventadas por los hombres se han hecho para mantener a raya a los fuertes. ¡Pues bien, bravo por los que saben rechazar estas hipócritas patrañas! ¡Bravo por los que saben aprovechar su ventaja! Lo que en Antifón es análisis teórico se convierte aquí en consejo, elección y decisión práctica. La confusión de estos dos pensamientos tan próximos en apariencia es, por muy grave e injustificada que sea, tentadora a primera vista.

El paso de uno a otro es fácil, terriblemente fácil.

La tentación es tanto mayor cuanto que la objetividad es un ejercicio austero, sobre todo en los períodos de crisis, como el siglo V ateniense, o en las épocas de pensamiento comprometido, como la nuestra. Y no obstante, ¿tan imposible es atenerse a la idea de que hay una diferencia entre

la naturaleza y la ley? Antifón no añade nada más en ninguna parte. ¿Es realmente necesario que cada uno quiera leer una toma de partido en lo que es un análisis? Las críticas lo hacen constantemente. Unos, al ver que, según Antifón, la justicia va contra nuestro interés, no vacilan en transcribir que es «hostil» a la ley de la ciudad, que la «rechaza» y que es un «defensor» de la naturaleza (*upholder*); cuando dice que no es ventajoso para el hombre respetar la ley cuando no hay testigos, estos mismos sabios lo trasponen diciendo que el hombre «debería», en este caso, no respetarla (*one should*). Es inútil citar a los autores de estas trasposiciones: ¡se encuentran entre los mejores espíritus y en todos los países! ¿Y en nombre de qué? ¿Es necesario, porque dicen que una conducta no es ventajosa, concluir que uno es hostil a ella? ¿No hay muchas defensas de la justicia que no se basan en el interés personal e inmediato del individuo? ¡Es necesario creer, por lo visto, que nuestros comentadores de hoy son más retorcidos y están más obsesionados por las ventajas prácticas que los propios sofistas de entonces! ¡O bien hay que admitir que la famosa paradoja de Sócrates según la cual el mejor y más ventajoso coincidente se ha convertido en una evidencia para todos! Sin embargo, todos sabemos hasta qué punto era una paradoja, extraña, aislada y audaz. De hecho, amar a la justicia no exige que se la confunda con el interés.

Insistiendo en esta propensión, se ha hablado demasiado a menudo de Antifón, como de Trasímaco, en el sentido del amoralismo incurriendo en una distorsión muy grave.

Pero existe otra, no menos grave, que se ha ejercido en sentido inverso, y que quiere «salvar» a los sofistas eximiéndoles de todo amoralismo. ¿Por qué esta preocupación? ¿Por qué tantos esfuerzos? Porque ocurre que en varios casos —lo hemos señalado de paso respecto a Trasímaco— existen testimonios, escasos pero precisos, donde se revela otra cara de su personalidad o de su pensamiento. Poseemos, junto a fragmentos críticos, palabras, frases, incluso páginas, que reflejan una moral muy honesta.

Hemos visto a Trasímaco socavar los cimientos de las leyes y describir un mundo gobernado por el interés. Pero también llama a la justicia el más grande de los bienes humanos. Y en otro lugar, el único fragmento que poseemos de él perteneciente a un debate político, donde parece

tener en cuenta la armonía en la ciudad y los méritos de un buen régimen político: de modo que cree en el bien en política. Entonces, se minimiza. Se admite que Platón ha debido forzar las cosas y que su testimonio, válido para el principio de la intervención de Trasímaco, no lo sería cuando se hace más radical: desde entonces sería una especie de interpolación. Quizá Platón traiciona a Trasímaco; es muy posible; en cambio, es seguro que le traicionan a él cuando quieren hacer concordar las intenciones de un texto con las de otro, seleccionando y suprimiendo.

Así pues, es un poco difícil, en el caso de Trasímaco, conciliar los diversos fragmentos o testimonios; pero con Antifón es todavía peor. En uno molesta la ausencia de textos; en el otro, su existencia. ¡Porque también aquí los testimonios son divergentes! El autor de estos fragmentos terribles de *Sobre la verdad* fue también autor de una obra, *Sobre la concordia*, de la cual nos quedan algunos fragmentos que son netamente de un moralista. Habla en ellos de la amistad, de las tentaciones en las cuales triunfa sobre sí mismo, del valor.[24] ¿Qué hacer, entonces? Podemos recurrir a soluciones diferentes, apoyándonos ya en la interpretación, ya en la selección de fuentes.

En el caso de la interpretación, se dice, por ejemplo —y sin que ningún detalle del texto lo insinúe—, que la definición dada de la justicia no es la adoptada por Antifón, que, al contrario, la alusión a gentes que hacen más de lo que deben implica una adhesión profunda por su parte a una justicia natural. En suma, leemos, tras estos fragmentos puramente objetivos y descriptivos, toda clase de sobreentendidos moralizadores.

O bien —remedio desesperado— se empieza a hacer una selección y a distinguir varios Antifón.

A decir verdad, un precedente anima a ello; porque se ha establecido la costumbre de distinguir entre Antifón el orador (autor de las *Tetralogías*, tan importantes para la retórica) y Antifón el sofista (autor de numerosos tratados, entre ellos *Sobre la verdad* y *Sobre la concordia*). Esta primera distinción es antigua: se remonta al siglo III de nuestra era, quizá incluso al I. Esto no quiere decir que esté justificada. El hecho de que haya entre los textos diferencias de género o estilo no puede corroborarla, ya que pueden explicarse de otro modo; la mención «el sofista», que figu-

ra en ciertos testimonios, tampoco sirve, porque va unida a muchos nombres sin que se pretenda una distinción entre homónimos.[25] A este respecto podríamos más bien asombrarnos de que, tratándose de un hombre tan célebre como el orador (de quien Tucídides hace un vibrante elogio), nadie se haya cuidado de poner en guardia contra esta confusión. Pero al final prevalece la costumbre: cada uno emite una vaga duda sobre la distinción entre los dos Antifón, pero hace causa común, por prudencia, con lo que parece ser una hipotética «mayoría de opiniones».

Es posible, una vez más, que haya habido en efecto dos hombres. Pero las razones en las cuales nos fundamos para decirlo revelan bien a las claras el malentendido que intentamos denunciar aquí. Y este malentendido es tan grave que es preciso detenernos un momento sobre este modo de cortar entre un Antifón y otro y, eventualmente, un tercero.

Se dice lo siguiente: el orador era un decidido partidario de la oligarquía (lo sabemos por Tucídides) y pagó con la muerte sus ideas políticas; pero el sofista expresa ideas que no pueden ser más democráticas: ¡no es, pues, el mismo hombre! ¡Ay, tres veces ay!, el texto donde se expresarían estos sentimientos tan «democráticos» es sencillamente aquel en que el autor muestra que la distinción entre personas nobles o de humilde origen depende de las convenciones humanas: una vez más se trata de una constatación de hecho irrefutable, y se quiere leer en ella que el autor está a favor de esto y contra aquello...[26]

Del mismo modo, se convierte en argumento el hecho de que el orador demuestra respeto por las leyes, cuando el sofista está en «contra». ¡Ay, tres veces ay! No está en «contra»; se puede muy bien respetar una convención, reconocida como tal, si parece útil.

¡Y si al menos el asunto no pasara de aquí! Pronto, porque los fragmentos de *Sobre la verdad* son revolucionarios y porque *Sobre la concordia* expresa la preocupación de un moralista, hay quien sugiere que este autor tampoco es el mismo. Para algunos (como Nestle), *Sobre la concordia* sería del «orador», lo que por lo menos nos ahorra un Antifón. ¡Si no, ya tenemos tres! Y como se habla también de tragedias y de una obra sobre la interpretación de los sueños, uno puede repartir a su antojo, si no prefiere seguir

multiplicando. Se decide en función de una interpretación orientada y deformada de los fragmentos.

Desde luego, éstos son revolucionarios. Asestan un golpe terrible a la justicia. Pero, como tantos otros textos sofísticos, este golpe es sólo a nivel filosófico; no caen nunca en el espíritu de paréntesis y proselitismo que es tan tentador y equivocado adjudicarles.

A decir verdad, es precisamente aquí donde se mide el gran malentendido que ha pesado siempre sobre los sofistas y que ya ha presidido la forma adquirida por su influencia mientras vivían.

Incluso al principio, ¿cómo estos atenienses que oían decir a grandes profesores que no había verdad más allá de las impresiones variables de cada uno, que se ignoraba si había dioses, y que la justicia sólo era una convención a la cual no interesaba obedecer, cómo estos atenienses podían no llevar incluso a la práctica el desprecio más ingenuo a estas ideas y estos valores? De paso, para cada testimonio, para cada frase, procuraron poner límites y aislar la especie de neutralidad diamantina presentada por los análisis. Pero era tanto más necesario tomar esta precaución cuanto que a cada instante se corría el peligro de resbalar, de dejarse llevar más lejos, demasiado lejos. Ya se veía acentuar la pendiente de Protágoras a Hipias o a Critias: cuando se pasa a la interpretación «laica» y cotidiana, un verdadero abismo se abre de repente bajo los pies. Los discípulos de los sofistas cargan las tintas, les atribuyen las doctrinas, las simplifican, las banalizan.

Es necesario volver a cualquier precio a la fuente, o al menos río arriba hasta donde intervienen estas deformaciones: entonces a partir de nuestros fragmentos se descubre que se abría otra dirección, que existía otra pendiente y otra corriente; otra corriente que está jalonada de gran cantidad de señales. De improviso se ve surgir un nuevo sistema de pensamiento en el cual los fragmentos críticos examinados aquí se combinan con otros que sólo se han evocado como fuente de malestar, pero que existen: aquellos en que nuestros sofistas, tan ansiosos de destruir, hablan como sensatos moralistas.

El fenómeno que ha salido aquí a la luz a propósito de

Antifón es, en efecto, general. Se encuentra ya con Gorgias y Protágoras. Ellos también han desarrollado doctrinas positivas y constructivas; todos los sofistas que les siguieron han hecho lo propio.[27] Todos han defendido valores y virtudes. Todos lo han hecho a partir de la *tabula rasa* que acabamos de describir. Porque han partido de ella para reconstruir, sobre otros cimientos, una moral nueva, centrada sólo en el hombre. Más que suavizar y atenuar un aspecto u otro de su pensamiento, el verdadero problema es entender cómo la destrucción de toda trascendencia les ha podido conducir justamente a esta reconstrucción: el nexo entre los dos aspectos —negativo y positivo— es seguramente el rasgo más original del pensamiento sofístico; este doble movimiento constituye un paso más decisivo que ninguno en la historia de las ideas.

A partir de una sola crítica, la única, intelectualmente radical pero libre de toda conclusión práctica, se verá desarrollar ahora dos tendencias opuestas. Una, reflejada, no por textos filosóficos, sino por obras literarias de la época, sigue hasta la exacerbación el rechazo de los valores. La otra, que se aparta de nuestros fragmentos, abre perspectivas que son todas diferentes: reinserta al hombre en una sociedad hecha por él y para él.

La distancia entre estas dos orientaciones —que seguiremos aquí una tras otra y de modo independiente— mide la dificultad que siempre encuentra un pensamiento nuevo para hacerse comprender en su conjunto y en sus matices... aunque sea en el siglo V ateniense.

NOTAS DEL CAPÍTULO IV

1. Cf. H. I. Marrou, en su *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, p. 90, donde dice que los sofistas no eran, «propiamente hablando, pensadores, buscadores de la verdad: eran pedagogos». Es posible ser ambas cosas a la vez. Otros han subrayado el lado escéptico de los sofistas y el resultado ha sido el mismo; así B. Cassin (*Le Plaisir de parler. Études de sophistique comparée*, p. 6): «Philosophie des apparences et apparence de la philosophie.»

2. Para conservarlo, hemos mantenido siempre la palabra «ser», incluso donde los filósofos modernos distinguirían entre «ser» y «existir».

3. *Elogio de Helena*, 3: «¿Cómo superar a Gorgias, que osó declarar que nada existe, o a Zenón, que intenta presentar sucesivamente la misma tesis como posible o imposible, o a Meliso, que ante la masa infinita de realidades existentes, se esfuerza en hallar la prueba de que formaban un todo único?» Gomperz y Dodds admiten lo poco serio del texto de Gorgias (Introducción a *Gorgias*, pp. 6-10).

4. Cf. más arriba, p. 93.

5. *Eutidemo*, 286 b-c, comparar con *Cratilo*, 429 d y ss., y con el *Sofista*, 237 a y ss. Un papiro de Toura atribuye la misma tesis a Pródico. Antístenes parece haber tomado el relevo. Sobre este problema, véase, de G. Binder y L. Liesenborghs, *Museum Helveticum*, 1966 (37-43), artículo continuado en *Wege der Forschung*, pp. 452-462.

6. Este fragmento viene de un comentario de los salmos, que sería de Dídimo el Ciego. Su autenticidad no es segura y se discute su sentido. Según algunos, que puntúan de otro modo, la duda final sólo es válida para los ausentes (ya que el texto dice que no es claro *para ellos*).

7. Cf. más abajo, pp. 167-170.

8. Ver recientemente las buenas observaciones de L. Rossetti en *Positions de la sophistique*, pp. 167-170.

9. Protágoras había escrito otro tratado (o un capítulo) titulado: *Sur ce qui se passe dans les Hadès*. Se ignora el contenido, pero el análisis se basaba probablemente en la crítica y, si puede decirse así, sobre la humanización de los temas tradicionales.

10. Cf. más arriba, p. 26.

11. Los sabios que se ocupan de las cosas celestes son asimilados por los espíritus fuertes: el papel de las «nubes» en la comedia de Aristófanes supone la misma asimilación.

12. Comentario de las *Bacchantes*, 274-285, donde Tiresias (¡un adivino, nada menos!) dice que Deméter es una diosa, pero también la Tierra, y Dioniso un dios, pero también el vino.

13. A. Dihle, en *Hermes*, 105 (1977), pp. 28-42.

14. Es preciso distinguir estas doctrinas de las de ciertos físicos antiguos

que veían efectivamente fuerzas más o menos divinas en la obra de la naturaleza (el Torbellino, el Éter, la Disputa, el Amor...); estas fuerzas podían pasar por dioses nuevos: es lo que recoge Aristófanes con las nuevas divinidades que presta a Sócrates: las «Nubes». Así, las diversas formas de impiedad se mezclan a los ojos del público.

15. Estas teorías audaces han sido raramente formuladas de modo tan decidido: Guthrie (*Los sofistas*, p. 244) sólo encuentra comparaciones entre Polibio y el pensamiento alemán del siglo XVIII. Al parecer estos dos testimonios no tienen todavía la fuerza brutal de los comienzos.

16. Y los dos preparan a Voltaire...

17. *Nomos und Physis, Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basilea, 1.ª ed., 1945.

18. Sobre Calicles, ver más abajo, pp. 159-164.

19. «Bestial» es el epíteto normal de esta vida original anterior al agrupamiento de los hombres: la palabra se emplea en una docena de textos de la época que describen la vida de los orígenes; cf. nuestro estudio «Thucydide et l'idée de progrès au Vᵉ siècle» en los *Annales de l'École normale supérieure de Pise*, 1966, 143-191, sobre todo en las pp. 146-148.

20. Sólo defiende la sabiduría atribuida a la injusticia para aquellos que llegan al grado supremo en este terreno, sojuzgando a las ciudades y los pueblos (cf. 348 d: «Aquellos que al menos...»): las faltas pequeñas no merecen atención, pero también puede ocurrir que no sirvan al interés de los culpables ¡porque corren el riesgo de ser arrestados! (*ibíd.*: «si escapan...»).

21. Incluso la palabra «imperativos» empleada en la traducción ya sugiere demasiado (esta traducción adopta elementos de la *C.U.F.*, y la modifica en varios puntos).

22. La oposición entre un estado natural universal y una fabricación humana precaria se reencuentra en un fragmento relativo a la materia y a la forma, que opone la madera y la cama (DK B, 15).

23. La idea de no lesionar a quien no nos ha hecho nada es una de las definiciones tradicionales de la justicia; pero sólo refleja el empleo transitivo del verbo *adikein* («lesionar a alguien»); y Antifón juega aquí con los dos valores de este verbo: «lesionar a alguien» y «cometer una injusticia».

24. Ver más abajo, pp. 185-186.

25. Puede ser una simple designación de profesión o de notoriedad; en ciertos casos puede incluso basarse en una apreciación sumaria relativa a las doctrinas mantenidas. La fórmula «Antifón el sofista» figura ya en *Los Memorables* de Jenofonte.

26. ¡Esta observación le vale incluso ser tratado por algunos de hombre «de izquierdas»!

27. Sobre el testimonio contrario de Jenofonte, ver más arriba, pp. 41-42.

Capítulo V

LOS PELIGROS DE LA TABLA RASA: EL INMORALISMO

El hecho es que en Atenas, en el último cuarto del siglo v a.C., hace su aparición una crisis grave en el curso de la cual todos se creen autorizados a la crítica sofística para defender puntos de vista decididamente inmoralizadores. Los diversos autores contemporáneos, Eurípides, Tucídides, Aristófanes y un poco más tarde Platón, aportan el testimonio indiscutible.

Es evidente que esta crisis no se debe a la sola influencia de los sofistas y que pudieron haber influido en ella circunstancias muy dispares.

En primer lugar, estaba la guerra. Todos los años Ática era invadida, y lo seguiría siendo hasta 421; más tarde, después de una tregua de varios años, se encontraría parcialmente ocupada. Todos los años había muertos. Esto enseñaba a dudar de la justicia divina y a observar, entre los hombres, el triunfo del más fuerte. Una guerra tan larga y tan general no es nunca favorable al mantenimiento de los valores. Tucídides lo describió muy bien: «La guerra [...] es una maestra de conductas violentas y modela en la situación las pasiones de la mayoría» (III, 82, 2).

Pero la guerra en cuestión doblaba sus males, cuyos efectos eran aún peores. Primero hubo la peste con su secuela de muertes rápidas y crueles. El propio Tucídides señaló la influencia que tuvo sobre la moralidad de los ciudadanos: «De manera general, la enfermedad fue en la ciudad el origen de un creciente desorden moral. Todos se entregaban sin reparos a lo que antes sólo hacían a escondidas: se veían demasiados giros bruscos a causa de los cua-

les hombres prósperos morían de repente y hombres, ayer sin recursos, heredaban inmediatamente sus bienes. La gente necesitaba además satisfacciones rápidas, que les procurasen placer, ya que tanto sus personas como sus bienes carecían de futuro a sus ojos. [...] La satisfacción inmediata, sea cual fuere su origen, y todo cuanto pudiera contribuir a ella ventajosamente, pasó a reemplazar a lo bello y a lo útil. Ni el temor de Dios ni la ley de los hombres los amedrentaba» (II, 53). Habría que ser de mala fe para subestimar una explicación tan bien resaltada por un contemporáneo.

Más tarde, pasada la peste, vinieron los horrores de las guerras civiles. Primero tuvieron lugar fuera de Atenas, en las ciudades cuya alianza o soberanía se disputaban Atenas y Esparta, una de las cuales defendía a los demócratas y otra a los oligarcas. Desde la primera parte de la guerra, Tucídides destacó la influencia moral de este azote que, más adelante, alcanzaría a la propia Atenas. Le dedicó incluso un análisis largo y brillante que evocaba los males inherentes a la naturaleza humana pero que agravan la guerra y la guerra civil: entonces se ven rechazados los valores y las cualidades se convierten en defectos: «Una audacia irreflexiva pasaba por valiente devoción al partido, una prudencia reservada por cobardía disfrazada, la sabiduría por la máscara de la pusilanimidad, la inteligencia en todo por una inercia total; los impulsos precipitados se tomaban por una cualidad viril, y las deliberaciones circunspectas por un bonito pretexto de evasión.» Nada, entonces, puede refrenar las pasiones. «No había ningún medio de aplacamiento, ni palabra segura, ni juramento terrible; siempre los más fuertes, evaluando por cálculo la incertidumbre de las garantías, intentaban prevenirse antes de llegar a otorgar su confianza» (III, 83, 2).

Todos estos análisis confirman la magnitud de la crisis moral y el vínculo evidente que la unía a la guerra, con todos sus aditamentos más crueles.

Hay que añadir además que en esta guerra Atenas defendía su imperio, y que la propaganda de sus adversarios no dejaba de explotar contra ella el carácter injusto y tiránico del dominio que ejercía en Grecia. Esta propaganda inspiraba simpatías incluso en la propia Grecia. Muchos se habían escandalizado al ver que Atenas gastaba para sus

monumentos el dinero de sus aliados; muchos se indignaban al ver la humillación de estos aliados; y, si creemos a Tucídides, hasta los defensores del imperio, en Atenas, lo defendían en nombre de la seguridad, sin negar que era indefendible desde el punto de vista de la justicia. En todo caso, su Pericles lo reconocía: «Ahora bien, ya no podéis desestimar a este imperio [...]: a partir de ahora constituye en vuestras manos una tiranía cuya adquisición parece injusta, pero el abandono, peligroso» (II, 63, 2). Los atenienses del diálogo de Milo, en el libro V, o del debate de Camarino, en el libro VI, tendrán fórmulas todavía más duras para describir el poder basado nada más que en la fuerza. Pero no cabe duda de que una ciudad que llega a confesar tales principios se convierte para cada individuo en un terrible modelo.

Tucídides observa, por otra parte, el progreso que conocieron en el curso de la guerra las ambiciones individuales. Un Alcibíades, con los escándalos que marcaron su vida, y sus pasos sin escrúpulo de un bando al otro, justificados con declaraciones cínicas, constituye un buen ejemplo: al parecer, la ambición de Atenas liberaba las ambiciones privadas.

Este vínculo es confirmado como de pasada por Platón: cuando encarna en la persona del ambicioso Calicles todo el inmoralismo de la época, le hace remitirse, al mismo tiempo que a esos seres sin leyes que son los animales, a la guerra y a la conquista: «La naturaleza, le hace decir, nos enseña por doquier, en los animales y en el hombre,[1] en las ciudades y en las familias, que está bien así, que la marca de lo justo es el dominio del poderoso sobre el débil y su superioridad admitida. ¿Con qué derecho, si no, vino Jerjes a traer la guerra a Grecia, o su padre a los escitas? ¡Y cuántos casos parecidos se podrían citar!» (*Gorgias*, 483 d-e). El ejemplo de Atenas era uno de estos «casos parecidos».

La explicación de la crisis moral por la guerra, por la guerra civil y por el imperialismo parece incluso tan evidente que se podría muy bien admitir que da cuenta del propio pensamiento sofístico. Al llegar en el buen momento, cuando los viejos valores cedían progresivamente por todos los lados bajo la presión de la evolución social e intelectual, los sofistas habrían sido además impulsados por la

experiencia común, por las frases que se difundían y por la orientación de la opinión.

No debe descartarse esta idea: seguramente es fundada en parte; porque una revolución intelectual como la que lanzaron no se hace sin un profundo acuerdo con las circunstancias exteriores y las tendencias que éstas liberan.

No obstante, hay que admitir también que su papel fue, de hecho, determinante.

Muchos signos ayudan a percibirlo.

Está, para empezar, el simple hecho de que los mismos coetáneos lo juzgaron así y lo dijeron con insistencia. Se ha podido constatar en *Las nubes* que fue en la escuela de los nuevos maestros donde el hijo de Estrepsíades aprende a justificar la injusticia. Evidentemente, esos hombres no son sólo nuestros sofistas, ya que Aristófanes les da a Sócrates como portavoz; pero es un Sócrates maestro de retórica, ateo y retorcido: es un Sócrates sofista. Esto sin contar que los «dos discursos», el fuerte y el débil, conducen directamente a Protágoras, y que se nombra al propio Pródico. Si el joven se ha vuelto impío, si desprecia las leyes y acaba pegando a su padre, la culpa es de estos pensadores. Además, Aristófanes da a entender que su lenguaje es muy oscuro: desde luego, a sus ojos son filósofos de profesión, no filósofos en el sentido platónico o aristotélico de la palabra, sino intelectuales especializados. La obra muestra, incluso, cómo un hombre muy sencillo puede concebir la idea de confiarse a estos adeptos de una meditación en apariencia más bien esotérica.

En cuando a Platón, todavía es más preciso. Se refiere indefinidamente a los peligros morales implicados en la enseñanza de la retórica o de una pretendida virtud política. Echa la culpa a Protágoras, a Gorgias, a Trasímaco... Discusiones entre filósofos, se dirá. Pero Platón no discute con la misma obstinación que los otros filósofos, Heráclito o Demócrito, Empédocles o Diógenes de Apolonia: está claro que reserva su crítica para quienes juzga responsables de la crisis de valores morales y del rechazo de toda trascendencia.

Esta ampliación repentina, que nos hace pasar de un puñado de especialistas a un amplio público, no debe sorprendernos porque estos especialistas eran también conferenciantes y hombres duchos en debates públicos. Tucídi-

des, ya lo hemos dicho, presta a su Cleón un reproche revelador cuando reprocha a los atenienses parecerse más a espectadores venidos a escuchar a sofistas que a ciudadanos que deliberan sobre asuntos públicos (III, 38, 7).[2]

En cualquier caso, los testimonios convergen: los acusa a todos, a los filósofos cuando son vagos y a los sofistas cuando son precisos.

Pero, incluso aparte de estos testimonios, hay un signo que no puede engañar: es el mismo tono que adoptan todos los autores no filósofos —historiadores u hombres de teatro— para describir el mundo en crisis en el cual viven. En efecto, este tono es el mismo en todos ellos: en todos es abstracto, teórico, demasiado teórico; por el vocabulario empleado, las distinciones hechas, las misma alusiones, se sitúa en la línea directa de las investigaciones filosóficas y de las fórmulas célebres de los pensadores de moda. Este parentesco entre los textos y esta misma abstracción no se explicarían si se tratase de expresar una simple experiencia concreta; entre esta experiencia y la lección que de ella se saca es preciso, pues, restablecer un eslabón; este eslabón es la brusca revelación que ofrece un pensamiento articulado y autorizado.

Por lo demás, es lo que sugiere siempre la historia de las ideas: los sentimientos existen, latentes, dispuestos a afirmarse, pero la creación de una palabra o la aparición de una doctrina les da una forma y, al mismo tiempo, una fuerza mayor. Sin una cierta situación material y política, tal vez los pensadores no sabrían ejercer una influencia realmente extendida; y a la inversa, sin los pensadores, la situación no evolucionaría de modo tan claro o tan radical. La historia pasa por ellos, por sus reflexiones, por sus fórmulas, por el sentido o el relieve nuevo que prestan a las palabras.

Esto no quiere decir, claro está, que la sociedad de la época, al valerse de sus ideas, les fuera fiel. Lo que hacía era utilizar su pensamiento según las conveniencias del momento. Se adueñó de fórmulas oídas aquí y allá y de tesis conocidas por su audacia. Sacó de ellas excusas, reglas de acción, consecuencias prácticas. Los «filósofos» ofrecieron desde entonces una coartada.

Puede decirse, pues, que la crisis moral de entonces debió mucho a los sofistas y a la utilización que hicieron de

sus tesis. Porque, en su preocupación por la acción práctica, podían ofrecer medios y argumentos a los ambiciosos, daba la impresión de que los habían servido deliberadamente, y el sentido mismo de sus análisis fue entonces viciado y falseado.[3] No es ciertamente el único caso en la historia en que se ha visto a pensadores falseados por quienes les interceptaban el paso, y su pensamiento deformado por una opinión informada con precipitación y a la vez profundamente absorta en lo cotidiano. Pero el ejemplo de los sofistas es uno de los más notables.

Vale la pena, pues, tratar de captar en vivo cómo las diversas críticas emitidas por los sofistas en relación con las ideas aceptadas fueron en conjunto recuperadas y ampliadas fuera del círculo de los filósofos. Los testimonios de los autores atenienses son, a este respecto, elocuentes e indiscutibles. No sólo muestran la existencia de una crisis en los diversos campos donde se ejercía esta crítica de los sofistas: muestran también, por la elección misma de sus palabras y argumentos, todo lo que debía esta crisis a la influencia directa de los sofistas y todo lo que fue modificado y simplificado su pensamiento en el curso de la aventura.

Se puede constatar interrogando a los tres grandes autores de la época: Aristófanes, Eurípides y Tucídides. Pero también deberemos hacer comparecer, al lado de estos autores famosos, a un personaje desconocido que no escribió nada, pero cuyo tono audaz y su existencia misma forman un testimonio sensacional. Es el personaje a quien Platón dio un papel tan grande en el *Gorgias*, cuando no es ni un sofista, ni un filósofo, ni un político conocido: Calicles. Tiene, en efecto, todas las posibilidades de encarnar la forma extrema y temible de este inmoralismo al que se lanzaban los jóvenes atenienses, embriagados por la parte negativa del pensamiento de los sofistas.

En el público, en la opinión común, en los escritores no filósofos, no se puede encontrar el eco de las críticas relativas a la ontología o a la verdad. En cambio, todo lo concerniente a los dioses y a la justicia acabaría desencadenando la tormenta.

Esta tormenta aparece hasta en los hechos. Porque en el curso de estas últimas décadas del siglo V vemos multipli-

carse de repente las marcas de impiedad o incluso de ateísmo declarado.

Ya hemos indicado la existencia de los procesos de impiedad: todas las miras estaban puestas en Anaxágoras, en los amigos de Pericles y en otros, entre los que se cuentan los filósofos. Es difícil elaborar una lista, ya que los testimonios son a veces sospechosos y siempre imprecisos; pero una obra reciente enumera dieciocho nombres de personas implicadas, entre ellas nueve de nuestra época.[4] Recordemos, en cualquier caso, que la definición de impiedad dada al principio de la guerra, consideraba claramente a los pensadores «que enseñaban doctrinas relativas a las cosas celestes».[5] Aún en los umbrales del siglo IV, si el proceso de Sócrates no era un proceso de impiedad, es un hecho que la negativa a aceptar los dioses de la ciudad figuraba de manera muy injusta pero muy reveladora en el número de quejas.

La inquietud reinaba, pues, de manera manifiesta, y se dirigía de buen grado hacia las doctrinas de los pensadores: el «filósofo» empieza entonces a teñirse, como en nuestro siglo XVIII, con un matiz de librepensamiento. Y es un hecho que Platón, en la *Apología*, al hablar de los reproches dirigidos a «los que hacen filosofía», adjunta inmediatamente la acusación de no creer en los dioses (23 d).

Pero esta inquietud y estos procesos no eran sino la respuesta ciega e irregular con la cual Atenas reaccionaba a signos reales que se iban multiplicando.

Se produjeron en la época varios escándalos graves. Fueron los más célebres la mutilación de Hermes y la parodia de los Misterios, dos flagrantes marcas de impiedad, de las que una descubrió a la otra y que tuvieron lugar justo en el momento en que se preparaba la expedición a Sicilia en 415. Bustos de los dioses mutilados por toda la ciudad, misterios simulados en una casa particular, ¡eso era demasiado! Como el acusado fue Alcibíades, esta doble profanación tuvo graves consecuencias políticas; se la conoce por esta razón y también porque se conserva la defensa de uno de los hombres implicados en el asunto, Andocides; pero hay que decir que la impiedad aquí estaba anunciada, era casi combativa. Otro caso del mismo género, que hizo menos ruido pero que aun así aparece en ciertos textos literarios (entre ellos en *Las ranas* y *La asamblea de las muje-*

res de Aristófanes), fue aquel en que fueron atacadas las estatuas de Hécate: un sujeto llamado Cinesias fue el responsable. En este último caso, se trata claramente de provocación más que de ateísmo.

Probablemente en la misma época hubo también un hombre del cual no sabemos gran cosa pero que se hizo célebre por su impiedad: Diágoras de Milo, apodado «el ateo».[6] Se le atribuyen diversos actos de impiedad, en particular contra los misterios de Eleusis; fue solemnemente condenado. Se dijo que justificó su negativa a creer en los dioses basándose en los silencios de la justicia divina (lo cual hace pensar en Trasímaco). Su impiedad era, al parecer, tan conocida, que se podía jugar a decir «Sócrates el milense» para significar «Sócrates el ateo»: es lo que hace Aristófanes en *Las nubes* y es la explicación que dan los escoliásticos.

De hecho, la tradición ha recogido, al lado de los procesos de impiedad, las listas de ateos; la obra evocada más arriba a propósito de estos procesos menciona catorce nombres, de los cuales ocho son de nuestra época, entre ellos Protágoras, Pródico y Critias. Así pues, nuestros sofistas pueden haber parecido ligados a este auge del ateísmo y verse confundidos con los ateos. Pero Cicerón precisa muy justamente que el agnosticismo de Protágoras debe distinguirse del ateísmo, y compara a nuestro sofista con dos ateos reconocidos, uno de los cuales es el tal Diágoras, al que acabamos de aludir, y el otro Teodoro de Cirene:[7] la indicación figura tres veces en el *De natura deorum*. Pero el tumulto provocador que evoca el nombre de Diágoras es muy diferente de los análisis lúcidos y rigurosos que hallamos en los sofistas. Más allá de sus análisis, con más fuerza y brutalidad, el incendio de cuya provocación son tal vez los responsables, se extiende por todas partes. No es de extrañar, por consiguiente, que en el siglo IV el fenómeno del ateísmo hubiese adquirido la importancia suficiente para que Platón, en *Las leyes* (en 908 b-e), distinguiera en él varias formas de gravedad desigual. En la época de Pericles nadie habría soñado con hacerlo.

Estos hechos bastan para mostrar el brusco incremento de la irreligión en el curso de la guerra del Peloponeso, es decir, en la época de nuestros sofistas. No bastarían, sin embargo, para afirmar que se debía a su influencia, y las

escasas referencias que invitan a vincular los dos temas no son decisivas. En cambio, todo varía si en vez de consultar estos datos materiales que marcan las fases del fenómeno, miramos los textos en los cuales revive y cuyo testimonio permite profundizar en el análisis.

Los textos literarios, que no son ni sospechosos ni ambiguos, ilustran de modo mucho más claro este progreso del ateísmo y su vínculo directo con las filosofías nuevas.

En *Las nubes* de Aristófanes, el desprecio por los dioses aparece por primera vez. Las nubes, dice Sócrates, son las únicas divinidades. ¿Y Zeus?, pregunta Estrepsíades. ¿Qué Zeus? ¡Ni siquiera existe Zeus! (366-367). Y en seguida Estrepsíades transmite la enseñanza a su hijo, que acaba de nombrar a Zeus: «¡Ah! ¡El Zeus Olímpico! ¡Qué locura, creer en Zeus a tu edad!» (818-819). Estos sentimientos, según Estrepsíades, son «arcaicos», y explica largo y tendido que todo esto ha pasado de moda... De hecho, al invocar al Torbellino como una divinidad que hubiera reemplazado a Zeus, Estrepsíades (como Sócrates antes que él) está más cerca de los filósofos como Empédocles o Diógenes de Apolonia que de los sofistas. Igualmente, la sustitución de Zeus por las Nubes corresponde a una experiencia de la famosa ciencia de las cosas celestes. Pero, de todos modos, se trata de pensadores, de sabios; sólo falta que la irreligión sea presentada como de origen filosófico. Y lo que es más, Aristófanes insiste, repite y reitera sus denuncias contra esta irreligión. Como una bonita réplica, cuando el joven ha sido iniciado en estas ideas nuevas y empieza a rebatir a su padre, le recordará, a título de excusa, los principios del comienzo: «¡Ah! ¿El Zeus de mis padres? ¡Qué arcaico eres! Zeus no existe» (1469-1470). Este Zeus que era el fiador de las virtudes (y en el cual Estrepsíades, molesto por ser rebatido de este modo, ya empieza a creer de nuevo) ya no es para los pensadores, tal como los pinta Aristófanes, sino un ejemplo y un precedente a citar en defensa propia cuando uno es sorprendido en flagrante delito de adulterio (1079 y ss.).[8]

La irreligión es denunciada con brillante insistencia, y se la asocia, en todos los aspectos, con teorías de filósofos y costumbres de retóricos, es decir, de sofistas. Además, el

tono perentorio de cada uno, que se hace más evidente por la repetición, adquiere un pequeño aire profesoral muy característico. La gente sencilla cree espontáneamente en Zeus: se requieren los filósofos para enseñarles que se trata de una moda prescrita.

Pero este ateísmo militante, aplicado a la vida práctica, da por sentado que uno cambia de creencias tan fácilmente como de moda o de moneda y parece una caricatura muy deformada de los análisis espistemológicos o antropológicos de los verdaderos sofistas. Se niega a Zeus; ni siquiera se sabe quién es; se valen de ello para obrar a su modo, sin respetar nada. Las reflexiones de los sabios, flotando en último plano, se perfilan como una forma enteramente disfrazada.

¿Es porque se trata de una comedia? ¡De ningún modo! Eurípides y Tucídides muestran el mismo progreso de la irreligión; le prestan la misma tonalidad intelectual; le delatan el mismo cambio de sonido y de registro.

Eurípides habla a menudo de los dioses; sus personajes dicen algunas cosas a propósito de ellos, pero la orientación crítica es reveladora.

Con frecuencia, su actitud consiste solamente en continuar el movimiento de depuración de la religión que se había insinuado antes que él, y en dar a las creencias una mayor interioridad: esto no excluye en nada, sino más bien al contrario, una disposición de «acogida» en relación con lo divino.[9] No se puede, en este caso, hablar de ateísmo y ni siquiera de impiedad,

Esto no empece que sus reservas sobre la mitología, para ser legítimas, sean las de un espíritu esclarecido que se toma ciertas libertades en relación con las tradiciones religiosas. Sus personajes se niegan a creer las leyendas que les escandalizan (en *Ión*, 435-451, en *Heracles*, 1341 y ss., en *Ifigenia en Táuride*, 391). Lo que es más, su religión toma a veces un giro singularmente filosófico. El ejemplo más célebre es la oración de *Las troyanas* (884 y ss.): «Oh, tú que sostienes la Tierra y eres sostenido por ella, seas lo que seas, esencia impenetrable, Zeus, ley inflexible de las cosas o inteligencia del hombre, yo te venero.»[10] A veces es una duda sobre la naturaleza de los dioses. Se habla de los dioses «representen lo que representen estos dioses» (*Orestes*, 418). Y esta duda ya es mucho. En una obra perdida, un

verso expresaba graves reservas a propósito de Zeus: «Zeus, quienquiera que sea, pues sólo sé lo que dicen de él.» La fórmula, cuyo tono es muy parecido al de Protágoras, debió de escandalizar. Se cuenta que el autor, corrigiendo el verso, lo reemplazó por una afirmación irrefutable: «Zeus, ¡como me lo dice la verdad!» Otro verso aislado es quizá todavía más próximo a Protágoras: se trata del fragmento 795 que, repitiendo tres veces la palabra «saber», se alza contra la loca pretensión de quien «se jacte de saber algo sobre los dioses».

Estos impulsos, estos apartados audaces, estos ecos, expresan bastante bien hasta qué punto estaba Eurípides imbuido del espíritu nuevo. Pero sobre todo su teatro ha dejado de creer en la justicia de los dioses. Y esto es para la fe la más temible de las dificultades. Otro texto, de un tono asimismo muy filosófico, lo dice abiertamente (en *Helena*, 1137-1143): «En cuanto a si esto es dios, no es dios o es intermediario, ¿qué mortal pretenderá saberlo al final de sus largas pesquisas cuando ve a los dioses dirigirse en un sentido, y después en otro, y cambiar otra vez con sobresaltos contradictorios y golpes de destino inesperados?»

En todo esto progresa la duda, las reservas se multiplican, y en un tono siempre doctrinal que remite a los filósofos. Hay ocasiones en que se encuentra incluso una idea digna de Pródico y del *Sísifo*, pues en *Ifigenia en Táuride* se sugiere que hombres crueles prestan a los dioses sus propias tendencias. En cuanto al mismo *Sísifo*, si es cierto que es de Eurípides, ¡qué testimonio! Se ha citado por su carácter radical: ¡y esta perorata habría sido pronunciada en el teatro, en pleno corazón de Atenas! Hay momentos en que todo oscila de repente, y un personaje exclama, en un fragmento de una tragedia perdida, el *Belerofonte*: «¡Se dice que hay dioses en el cielo: no los hay! ¡No los hay!» Estas declaraciones de impiedad en una obra representada públicamente, a expensas de la ciudad, implican una difusión creciente del librepensamiento.

Estos hechos explican la reputación que tuvo pronto Eurípides de no creer en los dioses y de sembrar la impiedad mediante sus obras. En *Las tesmoforias* de Aristófanes, una mujer se lamenta de haber sido arruinada por Eurípides, porque vivía de las coronas que ella trenzaba y Eurípides «convenció a la gente de que no había dioses» (451). En

Las ranas, el mismo Aristófanes prestará a Eurípides una plegaria a dioses «diferentes de los otros» (889) ¡y le hará invocar al éter,[11] la volubilidad de la lengua, la inteligencia y las ventanas de la nariz!... Este Éter y esta Lengua eran las mismas divinidades adoradas por el Sócrates en *Las nubes*. Uno se pierde entre estas burlas donde lo cómico cuenta más que la exactitud doctrinal: es para incitar a más risa, sin duda... Pero hay algo seguro: que a los ojos del público todas estas novedades filosóficas eran otros tantos atentados a las creencias tradicionales.[12]

Atentados graves: en estos juegos cómicos se percibe como un anticipo del proceso de Sócrates. Y el hecho es que todos estos testimonios sacados de Eurípides revelan muy bien con qué facilidad se salía del simple agnosticismo filosófico. También en ciertas observaciones aisladas, como las del *Belerofonte*, o en resúmenes apresurados como el juicio sobre Eurípides en *Las tesmoforias* («Hizo admitir a la gente que no había dioses») se percibe una negación mucho más audaz y más comprometida que en los análisis de los sofistas. Si el extracto de *Sísifo* es de Eurípides, confirma lo que los otros pasajes muestran claramente, a saber, que al difundirse entre el público, la duda religiosa se liberaba y tomaba un tono muy distinto, haciendo que pasara muy rápido a la reflexión crítica lo que a partir de entonces se convertía en una rebeldía abierta.

No se encuentra una cosecha tan variada en Tucídides; pero lo poco que se encuentra es por lo menos igualmente revelador. Ya es un signo que abunda muy poco, porque en lo sucesivo la historia se desarrolla entre hombres, sin que jamás intervengan los dioses. Nada de oráculos como en Herodoto: se hacen variar al capricho de los acontecimientos. Tucídides lo dice muy bien a propósito de los oráculos sobre la peste y variantes entre «la peste» y «el hambre» (II, 54). Ningún temor de los dioses, por lo menos en la mayoría: si Tucídides habla de él, es casi siempre para señalar que está desapareciendo. Pero sobre todo, la única vez que sus personajes se lanzan a un análisis sistemático relativo al orden del universo y a la justicia divina, se expresan de un modo asombrosamente próximo al agnosticismo de ciertos sofistas, y también a las ideas sobre el derecho del más fuerte, tan extendidas en algunos otros; en el diálogo de Mélos, en efecto, los representantes de la pequeña isla

esperan ser salvados por los dioses porque representan a un pueblo piadoso amenazado por una agresión injusta; pero los atenienses responden que la acción de conquista emprendida por su ciudad no se aparta en nada de lo que piensan los hombres sobre lo divino o quieren en sus relaciones recíprocas: «Estimamos, en efecto, que tanto del lado divino como del humano (en cuanto al primero, es una opinión, y en cuanto al segundo, una certidumbre) una ley de la naturaleza hace que el más fuerte siempre domine» (V, 105, 2). Todo está en este texto: la incertidumbre relativa a los dioses, que sólo se conoce por «la opinión», la idea de que esta opinión sobre los dioses se inspira en los hábitos humanos, y por último el triunfo de los fuertes, ratificado por la «naturaleza». Es fácil ver que semejante lenguaje no conviene en absoluto a delegados nacionales que arreglan un litigio político, que es demasiado abstracto, demasiado preciso y demasiado conforme al lenguaje de los filósofos para no ser su reflejo; este reflejo lo ofrece el historiador en un pasaje donde el análisis se lleva más lejos que en ningún otro lugar.

Esta vez, sin embargo, no se puede notar en los mismos términos esta agravación que parecía existir por lo demás entre el lenguaje de los filósofos y el de la literatura. Pero la comparación no es menos reveladora porque la diferencia, aunque no esté en los términos, existe: depende de las circunstancias; depende del contexto; depende de la intención. En efecto, aquí ya no se trata de reflexiones teóricas sobre nuestro conocimiento o desconocimiento de los dioses: se trata de excusas esgrimidas en plena acción por conquistadores sin escrúpulos. El escepticismo en torno a la justicia divina ha abierto la puerta a la violencia y al amoralismo. Con ello este texto tan próximo a los sofistas ilustra mejor que ningún otro cómo un pensamiento filosófico puede, cuando se manifiesta en términos de acción, cambiar de sentido y de alcance. Si aquí hemos puesto en guardia contra la costumbre de declarar que los sofistas estaban «a favor» o «en contra» de tal o cual principio, es evidente que la gente implicada —los conquistadores, los ambiciosos, los codiciosos, pero también los hombres en general, ansiosos de sobrevivir— es movida por los deseos que la obligan a estar «a favor» o «en contra».

La yuxtaposición de los testimonios permite, pues, dis-

cernir con toda claridad una aventura bien precisa: los sofistas habían sembrado las ideas en las cuales cada uno encontraba una coartada o un argumento al servicio de conductas prácticas. Habían dado las palabras, habían abierto la brecha... para ser finalmente dejados muy atrás por los que se precipitaban. El cambio de registro ocasionaba un endurecimiento que nada podía detener.

Esto era tanto más grave cuanto que las creencias religiosas eran, *a priori*, la única garantía verdadera de la justicia.

Hemos visto, no obstante, que la crítica de la justicia entre los sofistas pasaba por el rodeo de una distinción capital entre la naturaleza y la ley: por una característica sorprendente y reveladora del papel de los filósofos, esta distinción totalmente abstracta se extiende como un reguero de polvo por todos los textos de la época, incluso los menos filosóficos.

No es éste el lugar para seguir la moda: los ejemplos han sido agrupados y comentados por otros; y uno de los signos de esta moda es precisamente el número de casos en que se comparan las dos palabras sin mucha razón por una especie de moda estilística.

De hecho, la oposición entre la ley y la naturaleza no siempre se utiliza para depreciar la ley.[13] Pero constituye un soberbio instrumento para quienes quieren hacerlo, y, efectivamente, surge de manera constante en nuestros textos, al servicio de los revoltosos.

El hijo de Estrepsíades, en *Las nubes*, no llega a tanto, pero tiene gran cuidado de recordar el carácter arbitrario de las leyes que definen lo justo. Selón es un hombre que ha dicho que no se debe pegar al propio padre; ¡otro hombre podrá decir lo contrario! Y contra las leyes que son puramente convencionales evoca el uso natural de los gallos y otros animales. El argumento proviene directamente de los hábitos sofísticos, de los cuales es la caricatura. Es más, la idea vuelve a encontrarse bajo una forma equivalente en *Las aves*, donde se recuerda que pegar a su padre está muy bien entre los pájaros, mientras que entre los hombres sería «vergonzoso a los ojos de la ley» (755-759; 1345-1348). Las variaciones de la ley, opuestas al orden

natural, son la coartada facilitada por la ley a los malos sujetos. En estas excusas reconocemos temas de moda, como lo sería hoy una explicación estereotipada en nombre de los «complejos».

Desde entonces, el conflicto entre la ley y la naturaleza proporciona sus consignas a las dos elecciones contrarias en materia de moral: el discurso injusto de *Las nubes* está muy orgulloso de oponerse a las *leyes* (1040) y aconseja al hombre joven: «Sigue la *naturaleza*» (1078).

El mismo contraste se encuentra en Tucídides y Eurípides, y la oposición entre ambos términos sirve a los dos para describir el antagonismo entre los deseos y el bien. En uno, este contraste expresa una constatación desengañada; en el otro, o en sus personajes, expresa con frecuencia una justificación más o menos descarada.

Sólo en el libro III de Tucídides vemos primero el discurso de Diodoto, que recomienda indulgencia hacia los sublevados de Mitilene, por la razón de que no se pueden evitar las faltas: «La *naturaleza* quiere que todos, particulares y Estados, cometan faltas, y no existe *ley* que lo impida»; así pues, más vale no hacerse ilusiones: «En suma, es imposible —y muy ingenuo quien se lo imagina— que la *naturaleza* humana, cuando tiende ardientemente hacia una acción, sea desviada por la fuerza de las *leyes* o por cualquier otra amenaza» (III, 45, 3 y 7). Después, he aquí el análisis sobre los desórdenes que acompañan a las guerras civiles. Tucídides habla de males «que siempre se producirán mientras la *naturaleza* humana sea la misma»; estos males se deben a que ya no se respetan las leyes: los grupos políticos dejan de «respetar las *leyes* vigentes dirigidas a la utilidad, para violarlas al capricho de la ambición» (III, 82, 2 y 6). Por fin un último párrafo de este análisis, párrafo cuya autenticidad ha sido discutida, pero que no hace más que abundar en el conjunto, precisa que la ciudad fue trastornada por esta crisis: «Y la *naturaleza* humana, victoriosa sobre las *leyes*, en vez de contentarse con desobedecerlas, parece complacerse en dar a conocer su victoria» (III, 84, 2).

Y he aquí a Eurípides, en quien la oposición se encuentra un poco por doquier, con valores diversos, pero proporcionando a veces impresionantes reivindicaciones: «Por mi parte, dice uno, declaro que, en una situación crítica, no se

debe respetar la *ley* antes que la necesidad.» «Tengo juicio, dice otro, pero la *naturaleza* me violenta»; y por último, agrupando las dos palabras: «La *naturaleza* lo quería, y ella no se preocupa para nada de las *leyes*» (se trata de los fragmentos 433, 840 y 920).

Semejantes textos muestran bastante bien la resonancia de lo que había sido —Platón lo dice expresamente— la gran idea del sofista Hipias, adoptada por varios sofistas. La idea entró en el lenguaje corriente, en la moral corriente.

Sin embargo, cambió súbitamente, tanto de sentido como de registro.

Ls oposición entre la ley y la naturaleza, que era un instrumento intelectual al servicio del análisis teórico, se convirtió, en los últimos textos citados, en un arma del amoralismo.

Decir que las leyes son un acuerdo[14] opuesto a la naturaleza, puede implicar la idea de un pacto útil, sano, provechoso: en nuestros textos literarios sólo se ve la rebeldía; si se trata de acuerdos, sólo se ve la facilidad de rechazarlos.

Por otra parte, si lo miramos más de cerca, nos damos cuenta en seguida de que, si esta oposición ha cambiado así de función, ha sido cambiando primero de naturaleza.

En efecto, ¿de qué naturaleza se trata en todos estos textos no filosóficos? Salvo en la argumentación caricaturesca del joven Feidípides, ya no es la naturaleza contemplada por los sofistas: ésta era de un orden abstracto, universal, que abarcaba todo lo que existe; los conflictos que la oponían al orden humano eran puramente teóricos. Pero aquí, ¿de qué se habla? Casi siempre de la naturaleza humana, de la nuestra; los conflictos a los que da motivo son conflictos psicológicos, entre tendencias, deseos e intereses; se desarrollan en nosotros; deciden nuestros actos. Obedecemos o no a esta «naturaleza»; ella nos sirve, una vez más, de excusa.

Bajo la capa de las mismas nociones y las mismas palabras, jamás el deslizamiento ha sido tan acentuado, ni tan perceptible.

Este simple hecho ya sugiere que la crítica de la justicia encontrará en estos textos un eco particularmente claro: todo el resto, los dioses, la naturaleza, la ley y la misma ver-

dad, son otros tantos caminos que llevan al problema central: el de la justicia.

La justicia era la regla de oro de la moral griega. Ahora bien, los textos citados muestran bastante bien que sufría, en los hechos, una crisis; que no sólo se actuaba cada vez más con desprecio de esta justicia, sino que en las justificaciones que los interesados daban de su conducta, se apoyaban sin escrúpulos en las ideas recientemente puestas de moda.

Por lo demás, un detalle basta para probarlo: al comienzo de *La república*, Glauco declara haber oído ya la crítica de la justicia, tal como se acaba de legislar, «hecha por Trasímaco y por miles de otros hombres» (358 c).

No mencionaremos aquí ni todos los testimonios de tales conductas, ni todos los argumentos que puedan reflejar la influencia de las doctrinas sofísticas: sólo a quienes, en Tucídides o en Eurípides, se prestan a comparaciones reveladoras.

Primero Tucídides parte evidentemente del principio de que la fuerza es determinante y el derecho raramente escuchado. Sin duda conviene él mismo en ello, ya que las explicaciones históricas que da se basan, casi sin excepción, en el interés, en el temor, en el deseo de seguridad, en el deseo de poder. ¿Y cómo sorprenderse de esto? Trata de la guerra y de las relaciones entre las ciudades, un terreno donde la justicia y la ley no tenían lugar salvo bajo la forma bastante imprecisa de cierto derecho de gentes. Las relaciones exteriores son dominadas por la fuerza más que por el derecho. En realidad, se encuentran en él, a propósito de los Estados, fórmulas muy fuertes y sorprendentes. En general, sirven de excusa al imperialismo ateniense.

Es, por otra parte, una característica notable ver a embajadores ofrecer excusas tan filosóficas. Nunca pretenden que sus intenciones fuesen puras, o que hayan sido provocados, o cualquier otra justificación como las que se encuentran en todas las épocas. No. Se refieren al orden del mundo y a la relación normal existente entre la fuerza y el derecho. Helos aquí, por ejemplo, explicándose en la asamblea de Esparta en el libro I: «Es así que nosotros tampoco hemos hecho nada extraordinario, ni que se aparte de los modos de actuar humanos, ya sea aceptando un imperio cuando se nos ofrecía, ya sea no dejando que nos lo quita-

sen cuando mandaban las razones más fuertes: honor, temor e interés; con esto, no éramos los primeros en desempeñar este papel, siempre ha sido un hecho establecido que el más débil es tenido a raya por el más poderoso» (76, 2). Estos delegados hablan incluso en el párrafo siguiente de las razones de justicia, «que nunca, ante una ocasión de adquirir algo por la fuerza, han prevalecido para evitar que alguien se engrandezca»; pronto reclaman alabanzas porque «aun siguiendo la naturaleza humana, que les hace dominar al prójimo», ¡han sido más justos de lo que requería su poder! La doctrina es absoluta, perentoria, cínica. En su presentación, es abstracta y universal. En general, adopta el aire de una filosofía de la acción.

Se impone la comparación con Trasímaco, que también revela diferencias características.

Trasímaco decía, como algo evidente, que «los hombres no practican la justicia»: la idea de un universo completamente regido por relaciones de fuerzas es una exageración flagrante, y el hecho de justificar una acción práctica le presta un alcance temible.

Es verdad que en ciertos aspectos estamos bastante poco enterados de las cuestiones planteadas por Trasímaco. Se ocupaba de lo que era justo en las ciudades; buscaba el origen; lo encontraba en las reglas promulgadas, en cada caso, por el gobierno en el poder, es decir, por los más fuertes: los atenienses de Tucídides se contentan con los hechos; se inquietan por saber en qué casos prácticos se tiene en cuenta la justicia. Ellos observan simplemente que estos casos son bastante raros. «Vosotros sabéis como nosotros —dicen— que si el derecho interviene en las apreciaciones humanas para inspirar un juicio cuando las presiones se equilibran, lo posible regula, en compensación, la acción de los más fuertes y la aceptación de los débiles» (V, 89).

Pero si la descripción se limita a la objetividad concreta, presenta en cambio un carácter universal que no deja nada fuera. Prueba de ello es que los adversarios de Atenas lo admiten, si se tercia, como este siracusano que declara: «Por lo demás, entre los atenienses estas ambiciones y estos cálculos son bien disculpables; no culpo a quienes desean dominar, sino a quienes están demasiado dispuestos a obedecer; porque la naturaleza del hombre es tal, que siempre

domina cuando cede y se protege cuando lo atacan» (IV, 61, 5). Los comportamientos humanos obedecen, por acciones y reacciones, a fuerzas que ninguna de las cuales, al parecer, depende de la justicia.

Hay que añadir «al parecer», porque en la obra de Tucídides hay casos en que los hombres se vinculan con mucha fuerza a la justicia; hay incluso la sugerencia de que a la larga esta justicia podría, reagrupando las simpatías, constituir la actitud más ventajosa.[15] Pero las palabras que pone en boca de sus atenienses demuestran con claridad que la lección de los sofistas, aplicada al terreno de la acción práctica, causaba terribles estragos.

Es evidente que los individuos aplicaban las mismas máximas; el alcance de las ambiciones privadas ofrece la prueba de ello. Ya hemos citado a Alcibíades y sus desórdenes: el defecto que más llamaba la atención en él y que suscitó una inquieta hostilidad hacia su persona fue, según Tucídides, su manera de rechazar las reglas y las leyes: su *paranomía*; el historiador lo dice en VI, 15, 4 y lo repite en VI, 28, 2, declarando de los adversarios de Alcibíades (que son a su vez ambiciosos y celosos): «como último argumento, alegaban el desprecio de la ley que marcaba de forma poco democrática toda su conducta».

Esta imagen del ambicioso sin escrúpulos, que se insinúa en Tucídides, conduce directamente a Eurípides.

Si bien no se encuentran en su teatro fórmulas tan sistemáticas como las de Tucídides o sus embajadores, ha presentado, en cambio, personajes dispuestos a jactarse de su desprecio por las leyes, empezando por su cíclope, que en una obra probablemente antigua, ya exclamaba, entre otras blasfemias: «En cuanto a los que han establecido leyes para engalanar la vida humana, ¡que les cuelguen!» En tono más serio, también llegó, por lo menos una vez, a hacer lanzar a un personaje una reivindicación apasionada a favor de esta injusticia. Por una coincidencia característica, es de nuevo en el caso de la conquista del poder; pero esta vez se trata de un príncipe: se trata de Eteocles, uno de los dos hijos de Edipo, que no vacila en luchar contra su hermano y asolar su patria a fin de quedarse él solo con la herencia paterna. Haría cualquier cosa, dice, para tener «la mayor soberanía de todas las divinidades» y este «mayor» incluye a la injusticia, confesada y asumida: «Porque, si hay que

violar la justicia, debe hacerse por la soberanía; la piedad debe aplicarse al resto» (*Las fenicias*, 524-525).

¿Se puede ir más lejos? ¿Puede decirse algo peor, o con más cinismo?

Eteocles es un ambicioso, un hombre sin escrúpulos. Es posible que encarne a esos otros ambiciosos sin escrúpulos que sembraban la guerra civil en Atenas. En cualquier caso, ¡no hace filosofía, ni teoría! Sus declaraciones no se basan siquiera en un pensamiento coherente, porque reclama una excepción para la adquisición del poder; pero, si fuera posible semejante excepción, ¿no sería abrir la puerta a todas las excepciones? A Eteocles le tiene sin cuidado: ve el objetivo que quiere alcanzar y ha oído a gente criticar a la justicia, liberarse de ella. ¡De ahí su audacia!

De hecho, Eteocles es un admirable testigo de la crisis moral que atravesaba Atenas, y de la costumbre adoptada por los atenienses de no hacer nada sin acusar a la justicia, al poder, a la igualdad y a otros conceptos generales. Pero el vínculo con los sofistas podría parecer cobarde, y este gran ambicioso podría, a este respecto, parecer decepcionante si no tuviera un terrible gemelo en la persona de este desconocido a quien sólo conocen Platón y Calicles. Calicles forma el vínculo entre las dos series de testimonios: entre los análisis filosóficos transmitidos bajo el nombre de los sofistas y las protestas de amoralismo que se encuentran desperdigadas por las obras de la época. El lenguaje de Calicles los junta en un todo.

Y finalmente, ¿quién es ese tal Calicles?

Sólo lo conocemos por el *Gorgias* de Platón. Pero Platón no nos lo presenta, no dice nada de él, sólo que Gorgias es su huésped. No obstante, tiene un papel muy importante en el diálogo. Esto se ve materialmente: Sócrates discute con Gorgias durante doce páginas de la numeración tradicional; después discute con Polo, joven y ferviente admirador de Gorgias, durante veinte páginas; y, bruscamente, Calicles toma la palabra y se convierte en el único interlocutor a lo largo de cuarenta y cinco páginas. Pero la extensión material no es todo: el diálogo con Gorgias sólo había planteado el problema de la retórica, el debate con Polo revela sus implicaciones morales; la gran polémica entre Calicles y

Sócrates trata a fondo la cuestión de la justicia y los fines mismos de la vida humana.

Esta gradación concuerda mal, en apariencia, con la elección de interlocutores cada vez menos cualificados. Nos gustaría saber; pero, si se busca, las tinieblas se espesan. Platón no dice nada aquí y ya no menciona a Calicles en otra parte. La tradición antigua no ha revelado nada sobre él; se hace el silencio. Así pues, muchos han llegado a pensar que el personaje no ha sido más que un invento de Platón.

Naturalmente, podría haber existido sin que lo supiéramos. Podría haber sido cualquier desconocido. Pero prestar tanto relieve a un hombre oscuro o inventarlo por entero viene a ser lo mismo; de todas maneras, sólo existe por el papel que le confía Platón y que es el de ser el más ardiente y el más insolente de todos los defensores del amoralismo, sin ser por ello un sofista.

Porque tal es justamente el *quid* de la cuestión: Calicles no es un sofista. Es un hombre rico que los frecuenta, pero que no enseña: ¡es demasiado ambicioso para esto! Ha estudiado con los maestros, con otra gente cuyos nombres evoca Platón (en 487 c), pero no ha querido llevar demasiado lejos la prosecución de este saber; se sabe que siente un desprecio extremo por los que siguen filosofando una vez pasados los años de juventud. «Ante un hombre anciano filosofando todavía y que no ha renunciado a este estudio, me digo, Sócrates, que le considero merecedor de ser castigado con el látigo» (485 d). Ningún sofista habría podido decir esto. Calicles es, pues, la imagen perfecta de las utilizaciones prácticas y laicas de una enseñanza que ha juzgado inútil proseguir.

Esto mismo da qué pensar. Porque un personaje desconocido, provisto de un papel de gran resonancia, es un caso único en los diálogos de Platón. Y si es exacto todo lo dicho hasta ahora, se comprende que Platón se haya visto obligado, por una vez, a recurrir a este procedimiento de excepción. Porque necesitaba poder criticar en la persona de este desconocido todo aquello que los sofistas tenían de peligroso para quienes los deformaban en provecho de sus pasiones o de sus ambiciones. Quería mostrar que la retórica implicaba el amoralismo, pero no podía sin falsear gravemente las cosas encargar la defensa de este amoralismo a ninguno de los verdaderos sofistas. Necesitaba a un joven

ambicioso, ducho en las costumbres de los debates sofísticos, pero preocupado únicamente por el éxito práctico. Necesitaba la quintaesencia de las críticas sofísticas, y también el extremo de la rebelión contra los valores. Sólo así podía denunciar lo que se ocultaba detrás de la retórica y lo que significaba la enseñanza nueva para quienes buscaban en ella normas prácticas de acción.

Esto puede parecer una reconstrucción *a priori*, pero todos los detalles del texto se aclaran gracias a ella y aportan su confirmación. Por este motivo es preciso, después de haber encontrado algún que otro aspecto en el curso de los análisis precedentes, reconocer su elocuente combinación.

Calicles entra en escena con arrogancia e insolencia, como el sofista Trasímaco en *La república*. La primera idea que lanza es la necesidad de distinguir dos campos en los cuales todo se opone, a saber, la naturaleza y la ley: habla así como el sofista Antifón. «La naturaleza y la ley se contradicen con frecuencia», esto es cierto para la justicia: «en efecto, según la naturaleza, lo feo es siempre lo más desventajoso, sufrir la injusticia; según la ley, es cometerla» (483 a).

Esta idea de fealdad ya implica la admiración de los fuertes. Calicles celebra al que sería lo bastante fuerte para pisotear todas estas leyes arbitrarias y afirmar su dominio: Trasímaco también celebraba la injusticia del hombre todopoderoso y declaraba la injusticia «más bella, más libre, más dominadora».

Aquí estamos muy cerca de nuestros sofistas, pero hay que desconfiar: ¡deprisa, avancémoslos!

En primer lugar, esta ley arbitrariamente definida ya no lo es para los mismos. A Calicles no le inquieta mucho hacer cambiar la ley en función de los gobiernos, porque para él, no son los fuertes quienes hacen la ley: ¡son los débiles! Este ambicioso, este impaciente, no tolera ver a personas superiores molestadas por «la mayoría». ¡Detesta a esta gente oscura! Su interpretación sólo es diferente porque ha dejado de ser antropológica para tornarse comprometida y apasionada. Alcanza y deja atrás el amoralismo de los textos literarios.

Pero esto no es nada al lado de otra innovación en relación con los verdaderos sofistas. Porque, después de definir así dos principios de acción contrarios, ahora llama «dere-

cho» y «justicia» a este orden de la naturaleza que impone el triunfo de los fuertes sobre los débiles: ¡le confiere valor normativo! «Pero la propia naturaleza, en mi opinión, nos prueba que en justicia lo que vale más debe aventajar a lo que vale menos.» Y citando a los animales, citando a los hombres en guerra y a los conquistadores, declara que éstos obran «según la verdadera naturaleza del derecho y ¡por Zeus!, según la ley de la naturaleza».

Este derecho del más fuerte, este derecho según la naturaleza, no lo había reivindicado ninguno de los sofistas conocidos. En cambio, Calicles lo reivindica hasta embelesarse con sólo oír las palabras. Es así como resulta posible el triunfo del superhombre que se atreva a pisotear todas estas leyes fácticas: éste «se rebelaría y erigiría en amo ante nosotros, él que era nuestro esclavo; entonces el derecho de la naturaleza brillaría en todo su esplendor» (484 a).

Este «derecho de la naturaleza» es exactamente el medio de transformar un análisis teórico en regla de vida. Allí donde Antifón decía que no es ventajoso obedecer a la ley, a menos que haya un testigo, Calicles hace de esta desobediencia una regla nueva y un derecho nuevo... Tal era sin duda el peligro de los análisis sofísticos: tal era el paso que se podía dar o no dar: Calicles lo dio, más resuelto que todos los amoralistas de la época.

Estas mismas ideas, o estas mismas implicaciones reaparecen a todo lo largo de la discusión a la cual Sócrates arrastra a un Calicles lleno de mala voluntad e irritación. Porque Sócrates multiplica las preguntas, restableciendo por doquier los valores. ¿Quiénes son estos «más poderosos» celebrados por Calicles? La plebe es más poderosa que los individuos, y ella está a favor de la igualdad de la justicia. ¿Y quiénes son estos «mejores»? No sólo los más fuertes: ¿acaso no deben ser también inteligentes, valerosos, hábiles en política? No, dice Calicles, es preciso que tengan muchos deseos y estén en situación de satisfacerlos. Pero, ¿qué deseos? ¿No hay que distinguir? Poco a poco, de rechazos en afirmaciones y de refutaciones en abandonos, Calicles calla, no sin que se hayan dibujado dos modelos de vida opuestos, centrado uno en el bien y el otro en el placer.

Esto bastaría para mostrar el carácter esencial de las opciones que suponen la actitud de Calicles y su ardor al tomar los análisis de los sofistas para sacar de ellos reglas

de acción. Pero uno observa al mismo tiempo que estos dos géneros de vida se encuentran en política.

¿Cómo asombrarse de ello? En política el derecho del más fuerte tiene un nombre: tiranía. Y detrás de todas las declaraciones de quienes desprecian el derecho, la vemos anunciarse y delatarse. El propio Trasímaco, al final de la exposición que le presta *La república* de Platón, ¿no cita el ejemplo de la injusticia consumada, es decir, la tiranía (344 a)? A sus ojos, esta injusticia ya no era censurada ni castigada: era envidiada por todos. Pero los textos literarios se precipitan en este sentido. El imperio de Atenas, basado en la fuerza, es, según la sentencia de la época citada por Tucídides, una tiranía. Cuando el Eteocles de Eurípides declara admitir la injusticia si se trata de obtener «la soberanía», el texto griego dice: «la tiranía».

Del mismo modo, el ambicioso Alcibíades fue acusado de codiciar la tiranía, y Calicles, si sólo es un demagogo en una democracia, confiesa con toda claridad que le gustaría ser más y rechazar la ley.

No es de extrañar, por consiguiente, que se discuta tanto sobre la felicidad o la desgracia del tirano en *La república* y en el *Gorgias*. Tampoco es de extrañar que la democracia ateniense —Aristófanes es testigo de ello— tuviera constantemente miedo, en esta época, de complots en este sentido. Detrás de la retórica y su deseo de éxito se perfilaba el régimen tan temido por la democracia ateniense.

Es sin duda por esto por lo que el debate entre Sócrates y Calicles, en el *Gorgias*, concluye con la evocación de dos políticas contrarias y después con un mito donde se encuentra, en los infiernos, el castigo de este tirano tan envidiado por algunos.

Volvemos así al problema de la retórica del cual habíamos partido; pero, gracias al personaje de Calicles, este problema se amplía hasta convertirse en el de dos géneros de vida, de dos políticas y de dos morales.

El papel de Calicles en el diálogo de Platón está muy claro. Si los sofistas no hubieran tenido nada que ver en este amoralismo, Platón no habría tenido ninguna necesidad de partir de Gorgias ni de prestar a su Calicles ideas tan similares a sus doctrinas. El hecho de que se haya cometido un error y de que, sin ninguna razón, Calicles sea descrito a menudo como uno de los sofistas, prueba por sí solo la

relación que Platón ha sabido hacer sentir con tanta sutileza. Pero, a la inversa, si los sofistas hubieran sido inmoralistas, Platón no habría tenido necesidad de ir a buscar a Calicles. Su misma existencia atestigua el poder de la corriente que entonces arrastró a los espíritus.

Esta corriente parte de las tesis sofísticas, la alimentan el vocabulario de los maestros y sus fórmulas, la sustentan y la engordan; pero, al mismo tiempo, la falsean y desvían su sentido. Se desvía. Da vueltas. Deriva en un sentido nuevo.

De los viejos maestros prudentes a los jóvenes arrogantes llenos de impaciencia existe una continuidad; el punto de ruptura no es fácil de situar, pero el hecho es que, en alguna parte de este trayecto, interviene la ruptura: las tesis de los sofistas fueron agravadas y luego deformadas por los atenienses de entonces, a los cuales la guerra y sus pruebas invitaban a agarrarse a estas ideas nuevas que les ofrecían, para encontrar en ellas armas y coartadas.

A causa de esta utilización clara e insolente, perdieron muy pronto de vista que las doctrinas, en su origen, podían abrir otras perspectivas. Las pasiones de los ambiciosos ya sólo dejaron ver el inmoralismo, y así hicieron olvidar el aspecto constructivo que acompañaba la crítica de los primeros maestros.

Es necesario, pues —y estaba previsto— remontar esta corriente tan fácil de bajar; también es necesario volver a partir de los textos filosóficos si se quiere descubrir lo que se podía reconstruir a partir de esta tabla rasa: no era inmoralismo, sino una moral nueva.

NOTAS DEL CAPÍTULO V

1. El hijo de Estrepsíades invoca en *Las nubes* el ejemplo de los animales para justificar que se pegue al padre: «Observa a los gallos y otros animales que sabes cómo devuelven los golpes a sus padres» (1427-1428).

2. Se supone que la frase fue pronunciada en 427, el mismo año de la llegada de Gorgias a Atenas.

3. Se piensa a menudo que porque los sofistas impartieron una enseñanza orientada hacia el éxito práctico, todos sus análisis apuntaban en el mismo sentido; esto equivaldría a olvidar en su conjunto el carácter sumamente teórico de estos análisis y los testimonios precisos que atestiguan su orientación mucho menos «inmoral» que la de sus usuarios.

4. W. Fahr, en una obra de 1969 titulada *Theous nomizein* estudia esta expresión griega: es en esta época cuando pasa del terreno del culto al de las convicciones.

5. Cf. más arriba, pp. 113-115.

6. Algunos lo juzgan más antiguo, pero el decreto promulgado contra él data probablemente de 415 (si no data de 433): véase el análisis preciso de L. Woodbury en *Phoenix*, 1965, pp. 178-211.

7. Este último es posterior.

8. Estas excusas, que recuerdan a la *Helena* de Gorgias, estarán igualmente presentes en Eurípides: véase, a propósito de Helena, *Las troyanas*, 987 y ss., pero sobre todo la perorata de la nodriza en *Hipólito* 451-459. Los términos son tan parecidos a los de *Las nubes*, que hacen suponer sin vacilación o una fuente común o una alusión directa.

9. Sobre este movimiento de depuración, cf. más arriba, pp. 112-114. La expresión «acogida de lo divino» procede del excelente estudio de F. Chapouthier, en el tomo I de *Entretiens de la Fondation Hardt* («La noción de lo divino desde Homero a Platón»), pp. 205-237.

10. Aquí también el texto remite de manera vaga a sistemas de filósofos que no son sofistas, pero la multiplicidad de las sugerencias ofrecidas implica la duda misma de los sofistas. También en Eurípides hay una especie de interiorización y moralización de la religión, como muestra bien la Teonoé de *Helena*, con el santuario de la justicia que posee en su corazón (1002).

11. *Las nubes* (264 y siguientes): «Oh, maestro soberano, Aire infinito que mantienes a la Tierra suspendida en el espacio, brillante Éter, y vosotras, Nubes.» Véase también la Lengua en 424. Vuelve a encontrarse el Éter, con una cita de Eurípides en *Las tesmoforias* (272).

12. Se compara a veces la fórmula de *Las nubes* (248), diciendo que Zeus es «una moneda que no tiene curso aquí»: la palabra griega es la misma para decir moneda y uso; se emparenta con la palabra *nomos*, la ley.

13. Cf. más abajo, p. 196, a propósito de un texto de *Hécuba*.

14. Tanto si se atacan como si se defienden, se habla a menudo en lo sucesivo de las leyes «en vigor» (*kathestôtes*): la palabra misma sugiere la relatividad.

15. Cf. más abajo, p. 177.

CAPÍTULO VI

LA RECONSTRUCCIÓN A PARTIR DE LA TABLA RASA

Si bien no poseemos más que breves fragmentos de Protágoras, y su interpretación plantea frecuentes problemas, resulta en cambio que Platón le hizo pronunciar un largo discurso en el diálogo que lleva su nombre. Todos los detalles sugieren una imitación muy fiel del sofista, imitación que se manifiesta hasta en el estilo y en los métodos de razonamiento. Aunque, por otra parte, estas características no eran palpables, sería absurdo imaginar que Platón se toma tanta molestia para poner en boca de un personaje tan conocido ideas que no fueran suyas.

Ahora bien, este texto, con el mito que constituye su parte esencial, expresa una teoría muy firme en defensa de la justicia: muestra, en efecto, que sólo ciertos valores morales permiten el bienestar del hombre, haciéndole posible la vida en sociedad. Con esta idea, toda la reflexión sofística cambia de sentido: lo que ya no se justificaba con la referencia a los dioses o a lo absoluto encuentra de improviso todo su premio en función, esta vez, de la vida humana y del interés mismo de los hombres.

Hay que confesar, sin embargo, que en el mito estos valores tienen el aire de seguir vinculados a los dioses y a sus dones, ya que son estos dones los que permiten a los hombres vivir en sociedad. Este hecho —al cual volveremos más tarde—[1] confirma que a los ojos de sus contemporáneos Protágoras no hablaba ni se comportaba como un ateo, pero no debemos sobrestimar el sentido. Sólo se trata de un mito, es decir, de una forma de expresión figurada y relacionada con un marco tradicional en el que cada

uno borda libremente para hacer aparecer ciertas ideas. De hecho podía elegir entre el empleo del mito y el del discurso razonado o *lógos*: eligió el primero, que presenta, dijo, un mayor atractivo (319 c); pero está claro que este atractivo se basa en un poco de invención. Lo que cuenta no es esta envoltura poética, con Zeus, Prometeo y Epimeteo, sino lo que acaece a los hombres y por qué.

Esto es tanto más cierto cuanto que el mito de los orígenes de la humanidad y de sus progresos era entonces un tema de moda que se encuentra en muchos autores. El *Prometeo encadenado* de Esquilo relata cómo vivía el hombre en sus orígenes, «entre el desorden y la confusión», sin poseer técnicas ni conocimientos hasta que Prometeo les concedió el don de todas las artes que hacen la civilización. La *Antígona* de Sófocles evoca la misma serie de inventos, atribuyéndolos al hombre, pero concluyendo que no son nada si no se emplean para el bien. Eurípides, en *Las suplicantes*, vuelve a su vez al tema, evocando la vida «confusa y bestial» de los comienzos (201), describiendo después los inventos sucesivos y ensalzando «a aquel de entre los dioses» a quien los debe el hombre. Se encuentran, en fin, cuadros del mismo género en el tratado *Sobre la medicina antigua* (3), en el famoso texto del *Sísifo*, citado más arriba para la invención de los dioses, y en un texto de Diodoro de Sicilia (I,8) que, según las hipótesis de ilustres sabios —hoy en día un poco discutidas—, se remontaría a Demócrito.[2] El tema vuelve a encontrarse en Arquelao, el discípulo de Anaxágoras y maestro de Sócrates, que analizó el modo en que los hombres en su aparición se distinguieron de los animales. Se diría que toda esta época no deja de maravillarse de lo que ve florecer para gloria del hombre, al principio tan desvalido.

Por lo demás, esta clase de evocación debía perpetuarse durante mucho tiempo: se sabe la amplitud que adquiere, cinco siglos más tarde, por el libro V del poema de Lucrecio.

Se trata de un marco muy conocido en el cual el análisis podía adoptar fácilmente la forma de un relato más o menos ficticio. Pero se trata también —el número de los textos es la prueba— de una reflexión esencial sobre los inicios y la evolución de la humanidad. Ésta debía de ser además particularmente importante a los ojos de Protágo-

ras si podemos interpretar en este sentido el título de un tratado suyo que no poseemos pero que llevaba el título de *Sobre la condición primera*.

En estos relatos ficticios es capital, claro está, señalar la naturaleza de los inventos sobre los cuales insiste cada autor. Ahora bien, si hay entre ellos pequeñas diferencias, la originalidad de Protágoras, comparada con los otros, salta a la vista: de toda la serie, es el único que no hace depender la evolución de la humanidad de las artes y la técnica, sino que introduce en la historia del hombre dos tiempos sucesivos: primero llegan las artes y la técnica, otorgadas por Prometeo, y después las virtudes políticas, donadas por Zeus.

Esta doble intervención es necesaria por el hecho de que las artes y la técnica no bastan para corregir la confusión y la bestialidad de los orígenes: al contrario, dejan al hombre bajo la amenaza de un aniquilamiento completo, debido todo ello a las luchas contra los animales y a las luchas contra los otros hombres. Protágoras, siempre según Platón, lo dice con elocuencia: los hombres no tienen ciudades; son destruidos por los animales; «y su industria, suficiente para alimentarlos, seguía siendo impotente en la guerra contra los animales; porque aún no poseían el arte político, del que forma parte el arte de la guerra. Intentaron, pues, agruparse y fundar ciudades para defenderse, pero una vez agrupados, se lesionaban mutuamente [el verbo, en griego, es *adikéin*], por falta del arte de la política, de tal modo que empezaban de nuevo a dispersarse y a perecer» (322 b).

Unirse y formar ciudades: ésta fue sin duda la originalidad de los hombres y la obligación que les imponía su debilidad. Para otros autores, el principio de esta agrupación no pareció plantear problemas; Sófocles había hablado de las «aspiraciones de donde nacían las ciudades» (354); Isócrates evocaría a los hombres uniéndose gracias a la persuasión; gracias a ella, escribe, «nos hemos reunido para construir ciudades, hemos promulgado leyes» (*Nicocles*, 6 = *Intercambio*, 254); incluso Platón mostraría en *La república* a los hombres agrupándose en ciudades a fin de satisfacer sus necesidades, lo cual no podían hacer individualmente. Pero había una primera condición para hacer posibles y duraderos estos agrupamientos, que sólo Protágoras dedujo. Sólo él distinguió dos tiempos en la evolución, separan-

do las artes y la técnica de las virtudes políticas para asegurar así a estas últimas un papel privilegiado y decisivo.

La originalidad de Protágoras en relación con otros textos que se remontan al nacimiento de las sociedades reside enteramente en este papel dado a las virtudes políticas.

Se puede aducir, claro está, que nuestro sofista justifica con ello su propio papel en la ciudad ateniense; tal es, en efecto, el objetivo confesado de su exposición, pero este acuerdo entre su papel práctico y su doctrina no quita valor a la importancia de esta última, ni mucho menos, porque el análisis es nuevo, coherente y preciso.

Protágoras indica claramente el papel de las virtudes políticas: «Entonces Zeus, inquieto por nuestra especie amenazada por la desaparición, envía a Hermes para que lleve a los hombres el pudor y la justicia (*aidós*[3] y *díke*), a fin de que hubiera armonía y vínculos creadores de amistad en las ciudades.»

Es más, Zeus hace que estos sentimientos nos sean dados a todos: «Porque las ciudades no podrían subsistir si sólo los poseyeran unos cuantos» (322 d); los hombres que fueran incapaces de participar en ellas deberían ser condenados a muerte: este corolario refuerza el carácter de salud pública que se asocia con estas virtudes.

¡He aquí la justicia que ya no sancionan los dioses, estibada de manera inamovible en la vida humana, cuya conservación sólo ella asegura. ¡Ahí está la garantía de la vida en sociedad, única forma de vida posible para los hombres! ¡Ahí está, convertida indirectamente en producto de primera necesidad para el individuo, que tiene demasiada tendencia a olvidarla!

De pronto comprendemos que, para Protágoras, estas leyes que aseguraban la cohesión del Estado pudieran ser tan importantes, y que este agnóstico pudiera ser designado legislador que debería dar sus leyes a la ciudad nueva de Turio, colonia panhelénica fundada por Pericles como ciudad modelo.

La justicia, en efecto, permitía el éxito del grupo y, por consiguiente, el de cada uno. No olvidemos nunca que la gente de entonces estaba convencida de que la felicidad del individuo era función de la del Estado: Tucídides pone este pensamiento en boca de su Pericles, y Sófocles en la de su Creón, pero esto no era en Protágoras una simple afirma-

ción de principio, lanzada sin demostración: su análisis del desarrollo de la vida humana establecía claramente que fuera de los grupos organizados no había supervivencia posible.

Cada uno necesita a los demás. Cada uno necesita formar con ellos un grupo unido y coherente.[4] Semejantes asociaciones implican el respeto hacia el prójimo y el reconocimiento de derechos recíprocos. Nuestro interés pasa por el sentido de la justicia.

Podría decirse que este principio implica una especie de contrato por el cual cada uno se vincula a los otros para obtener las ventajas inherentes a semejante pacto: aunque Protágoras no formula la idea bajo esta forma, se reconoce en ella el germen de lo que mucho más tarde se llamaría el «contrato social».

Por ahora sólo se trata de un germen; pero parece ser que en el siglo V esta idea ya ha empezado a brotar por todas partes.

Se ha discutido en qué medida este término de «contrato social» podía aplicarse a las doctrinas que imperaban entonces. Los sabios han encontrado que (por lo menos en ciertos textos) la idea no se presentó como constituyente de una etapa histórica real. Otros juzgan que (al menos en ciertos textos) no se dio suficiente relieve a la obligación moral de obedecer la ley. Éstas son querellas bastante fútiles; no se trata de volver a encontrar en el siglo V las formas rigurosas de las doctrinas ulteriores; pero, con más o menos matices, la idea existía; esto es lo importante. La vemos afirmarse con fuerza en muchos, entre otros en los sofistas: bajo formas diversas, surge por doquier.

Sólo aparece en las argumentaciones que son muy diversas, y hay que destacar su ambivalencia si se quiere evitar los malentendidos y comprender en toda su fuerza el pensamiento de Protágoras.

Ciertos textos sofísticos, en efecto, utilizan la idea de contrato, o de acuerdo, para mostrar que la ley no tiene ningún fundamento absoluto. Ésta es una de las formas que puede adoptar la idea. Se puede decir que la ley es esencial, por ser el fruto de un acuerdo al que debemos la supervivencia y que continúa siendo válido: es lo que sostiene Protágoras. Podemos decir que la ley es desdeñable por no ser sino una simple convención.[5] Tal es la argumentación de

quienes querían sacar a la luz el carácter artificial y arbitrario de los textos de leyes. ¿Cómo demostrarlo mejor que insistiendo en la intervención humana que había establecido deliberadamente sus bases? Los autores hablaban entonces de acuerdos y de pactos.

Es el caso de Hipias, que en *Los Memorables* de Jenofonte (IV, 4, 13) define la justicia como «aquello que los ciudadanos han decretado conviniendo juntos (*synthemenói*) lo que debe o no debe hacerse».

También es el caso de Antifón, cuando opone la ley a la naturaleza y declara: «Lo que es de la ley está establecido por convención (*homologuethenta*) y no se produce por sí solo: lo que es de la naturaleza no resulta de una convención, sino que se produce por sí mismo.» Y el resto del texto reitera la frase, haciendo intervenir a «quienes han concluido la convención», como si hubiera en ello un acto determinado, situado en un momento temporal y repetido para cada generación.

Es el caso de un sofista un poco más tardío, que fue al parecer discípulo de Gorgias y se llamaba Licofrón. Sólo sabemos de él lo que cuenta brevemente Aristóteles; el testimonio es formal, ya que Licofrón, según Aristóteles, llamaba a la ley un acuerdo, un tratado (*synthéke*) y decía que se justificaba como «garantía de los derechos recíprocos» (fragmento 3). Por lo demás, agregaba que no podía hacer a los hombres buenos y justos, distinguiendo así de manera radical entre el contrato social y la ética.

Estos autores, o más bien estos textos (se verán más lejos las razones de esta rectificación), no van en el mismo sentido que Protágoras. Por lo menos prueban muy bien que, bajo la forma de «convención», de «acuerdo» o de «contrato», la idea era muy conocida por nuestros sofistas y constituía uno de los temas de moda de la época.

¿Sucedía lo mismo con la justificación de la justicia que creía encontrar en ella Protágoras? ¿Permanecía aislada? Saber esto es todavía más importante.

Esta justificación no estaba aislada. Ya es hora de descubrir por fin esta otra cara del pensamiento de la época: entonces veremos que la justificación ofrecida por Protágoras encuentra un eco notable y que, mediante argumentos nue-

vos fundados en el interés, se anuncia un poco por doquier una defensa de la justicia, entre los mismos sofistas y los moralistas ajenos al movimiento, o un intento de responder a las críticas que ya hemos visto.

En todos, efectivamente, se observa la marca de un esfuerzo obstinado para defender la ley como una invención humana saludable entre todas. Algunos insisten en la existencia del contrato, y otros no; algunos hablan de utilidad, otros de compromiso, pero todos los que querían defender a la justicia y responder así a las tendencias críticas de la época, encontraron en estas nuevas perspectivas un argumento maravilloso: la ley, que ya no tenía a los dioses como valedores, hallaba otros nuevos en el interés bien entendido de los hombres. Así la justicia se reconstruía.

Es la tesis que encontramos en un texto debido probablemente a un sofista citado con el nombre de Anónimo de Jámblico, porque nos llegó bajo la forma de una larga citación del *Protréptico* de Jámblico. ¿Quién era este anónimo? Todo el mundo coincide en pensar que escribió durante la guerra del Peloponeso y la mayoría admite que era un sofista, aunque también se pensó en Demócrito. Pero, ¿qué sofista? Los nombres sugeridos son múltiples, con una pequeña preferencia por Hipias o Protágoras.[6] Retengamos sólo estas vacilaciones: son testigo de la moda de que gozaban estas ideas y de la facilidad con que eran copiadas y matizadas por unos y otros en una especie de diálogo sutil.

Ahora bien, el texto, que está impregnado de debates sobre la ley y la naturaleza, o de alusiones hechas por algunos a la cobardía que constituye la obediencia a las leyes, propone una defensa resuelta de la ley; la fundamenta en la necesidad que tiene el hombre de vivir en sociedad. «En efecto, si es cierto que los hombres han nacido incapaces de vivir aislados y se han reunido bajo la presión de la necesidad, si toda su vida ha sido inventada por ellos, así como las técnicas que la aseguran, y si no pueden coexistir y compartir su existencia en ausencia de leyes (porque entonces esto sería peor que la vida en aislamiento), todas estas razones imponen necesariamente que la ley y la justicia reinen entre los hombres y no puedan ser abolidas: se trata de un vínculo poderoso, en armonía con la naturaleza.»[7]

Sin la mitología del *Protágoras*, se reconocen los dos tiempos distinguidos por Protágoras en Platón, ya que entre

el aislamiento y la civilización surge, al menos en el pensamiento, el desastre que padecería una asociación que no estuviera regida por la ley; con más audacia todavía que el texto del *Protágoras*, el autor junta incluso la ley y la naturaleza, ya que el vínculo social que necesita la ley se basa en la naturaleza. Por otra parte, como en Protágoras, esta justificación no alude sólo a la ley y a la legalidad, sino también a la justicia; el autor repite varias veces las dos palabras juntas: el grupo humano necesita ante todo un espíritu de unión y de equidad.

Unido, este grupo es soberano; he aquí a nuestro autor respondiendo al sueño del superhombre, tal como lo evoca Calicles en el *Gorgias*: este hombre no sabría imponerse contra la fuerza de la justicia. «Imaginemos a un hombre que fuera por naturaleza, y en el origen, físicamente invulnerable, inaccesible a las enfermedades y al sufrimiento, excepcional y de acero en su cuerpo y en su alma; tal vez habríamos podido pensar que su superioridad sería suficiente para servir a su ambición (este hombre podría, en efecto, sin someterse a las leyes, permanecer fuera de su alcance); pero juzgaríamos mal, porque, si un hombre así existiera, lo cual es imposible, no podría encontrar salvación más que aliándose con las leyes y la justicia y utilizando su fuerza para ellas y para lo que las corrobora: de otro modo, no resistiría; el conjunto de los hombres serían, al parecer, sus enemigos y, gracias al uso de las leyes y a su número, lo vencerían y dominarían por astucia o por la fuerza. Es manifiesto que la superioridad, en calidad de tal, no está asegurada sino por la ley y la justicia.»

El texto, aquí, es notable en la medida en que responde al individualismo del hombre fuerte; pero también lo es en la medida en que, precisamente por esta razón, insiste más que el mito de Protágoras en el interés de cada uno y no solamente en el de los hombres en general: el vínculo colectivo es una necesidad natural y no deja ninguna puerta abierta a los rebeldes, sean cuales fueren sus medios. El Zeus del *Protágoras* decía que era preciso matar a aquellos que carecían del sentido de la justicia: el Anónimo de Jámblico dice que están automáticamente destinados a desaparecer.

Continúa, por otra parte, evocando de manera directa las ventajas de la justicia en la vida cotidiana: aquí ya no se

trata del origen de las leyes sino de su respeto y su mantenimiento en el presente; todos los bienes son presentados como resultado de este respeto y de este mantenimiento: la confianza recíproca, el buen uso de la suerte y del tiempo, la ausencia de preocupaciones, el sueño tranquilo, la rareza de las guerras y muchas otras ventajas; el desprecio de las leyes, por el contrario, acarrea los males inversos y además la tiranía, que nace cuando ya no se respeta la ley y ya no asegura la salvaguarda de las masas: mientras exista, nadie podrá establecerse como tirano.

Esta defensa, que no da por sentada la noción de contrato, sino que se contenta (como Protágoras) con sugerir la necesidad de un acuerdo, es clara y resuelta. Marca incluso un progreso en relación con Protágoras por el hecho de que considera las ciudades reales y que presenta el papel de las leyes y de la justicia como tan indispensable como en el origen: es imperativo para la supervivencia de cada día y para la alegría de vivir de cada uno.

Si se ha podido sugerir para el Anónimo el nombre de Demócrito, es en parte porque Demócrito parece haber mantenido ideas parecidas. Y he aquí al compatriota de Protágoras en la lista de nuestros defensores, al lado del Anónimo.

Se siente, sin embargo, cierta vacilación, porque existe un testimonio (A 166) según el cual Demócrito habría criticado la invención que constituye la ley, diciendo que el sabio no debería estar sujeto a ella. Pero este testimonio sólo es un resumen, sin duda tan sospechoso como los resúmenes actuales que dijeran que un autor está «contra la ley» porque se opone a la naturaleza. Además, es muy posible que Demócrito esperase de la libertad del sabio que se guiara por un modelo interior más exigente que la ley. Lo ignoramos.[8] En cambio, hay una cosa segura: también él ensalza en otra parte la utilidad del pacto constituido por la ley. Helo aquí: «Las leyes no impedirían a nadie vivir a su capricho, siempre que no perjudicara a otro; de hecho, la envidia forma el punto de partida de la guerra civil» (fragmento 245); aquí se reconoce el reflejo de una definición del derecho que figura en Antifón («no perjudicar a nadie, si no es uno mismo perjudicado»). Al mismo tiempo se reconoce esta reprobación de la guerra civil, presentada como un mal desastroso: el *Protágoras* también la denuncia

como tal. En otro fragmento, Demócrito dice asimismo que la ley quiere el bien de los hombres, pero no puede asegurarlo si no sostienen su acción, porque, dice, «revela su propia virtud a quienes la obedecen» (248): esta vez, se reconoce la evocación del Anónimo sobre los beneficios asociados al respeto de las leyes. En otra parte, otros fragmentos dicen hasta qué punto la suerte del individuo depende de la del Estado (252) y qué nefastas son para todos las disensiones y qué necesaria la concordia para las realizaciones comunes (249, 250)... Podemos, pues, admitir que Demócrito, impregnado de las discusiones sofísticas de la época, tomase la defensa de la ley sobre la base de una convención humana eminentemente benéfica. Los dos pensadores de Ábdera no estaban probablemente muy alejados el uno del otro sobre este punto.

Pero el mismo pensamiento se extendía más lejos y se encontraba de nuevo en círculos bastante diferentes. En *La república* de Platón, Glaucón resume la doctrina (que no es suya) en virtud de la cual, «según la naturaleza», sufrir la injusticia es un mal, y muestra cómo los que quieren evitar sufrirla «juzgan útil entenderse los unos con los otros (*synthésthai*) para no cometer ni sufrir más la injusticia. De ahí nacieron las leyes y las convenciones de los hombres entre sí (*synthékas*). Las prescripciones de la ley se llamaron legalidad y justicia [...]. La ley ocupa el punto medio entre el mayor bien, es decir, la impunidad en la injusticia, y el mayor mal, es decir, la impotencia para vengarse de la injusticia» (359 a). El texto está inspirado en las teorías de los sofistas y reclama de Sócrates una refutación. Aunque éste desprecia esta ley de pura protección, reconoce, no obstante, su utilidad y casi su necesidad.

¿Y el propio Sócrates? ¿Debemos pensar que, preocupado por una justicia en sí, que sería un bien en calidad de tal, no ha retenido nada de estas perspectivas? ¿Debemos pensar que este contrato le parecía despreciable? ¡Ni mucho menos! Se limitó a cambiar la significación moral de este contrato. Porque, a fin de cuentas, si en el *Critón* se niega a abandonar Atenas por fidelidad a sus leyes, lo explica evocando el contrato que le liga a ellas y le obliga a respetarlas. Lo dice expresamente: «Cuando se ha convenido con alguien (*homologueséi*) una cosa justa, ¿hay que hacerla o faltar a la palabra dada?» (49 e). Y, todavía con más

claridad, las leyes toman la palabra para proclamarlo. No obedecer las leyes equivale a destruirlas: «¿Es esto lo que habíamos convenido entre nosotros y tú?» Y recuerda cómo han presidido toda la vida de Sócrates, con su consentimiento tácito. Porque, si queda alguien en la ciudad, «pretendemos entonces que ha aceptado de hecho el compromiso de obedecer nuestras órdenes» (51 e). La insistencia es grande; las palabras se repiten, se acumulan; uno encuentra, sólo en la página siguiente, cuatro formas del verbo «convenir» (*homologuein*), tres veces la palabra «convención» (*homologuía*), e incluso una fórmula reforzada: «los acuerdos y los compromisos» (52 d).

Maravilla ver cómo cada uno utiliza el tema a su capricho y dosifica a su manera la parte del interés y la de la moral, el aspecto político o material y los valores diversos de la idea de la convención. Pero también maravilla ver hasta qué punto la idea misma se había extendido en todos y hasta qué punto la tabla rasa de los sofistas obligaba a cada autor, sofista o no, a reconstruir sobre la idea del contrato una defensa de la justicia que el espíritu nuevo había hecho necesaria de repente.

La amplitud del movimiento del pensamiento explica que de ahora en adelante esta idea de contrato parezca casi una evidencia y reaparezca en el siglo IV en los pensadores más diversos. Se encuentra entonces como un abanico de textos concordantes. Si el primer discurso, *Contra Aristogitón,* falsamente atribuido a Demóstenes, es realmente del siglo IV (algunos lo dudan), es el texto más desarrollado que poseemos. El discurso defiende extensamente la ley, explicando que todo en la naturaleza es irregular e individual, mientras que la ley, semejante para todos, quiere lo justo, lo bello, lo útil (15). En fórmulas de esta clase, la oposición entre la ley y la naturaleza subsiste, sin duda; y la ley sigue siendo una «convención» (*synthéke,* en los párrafos 16 y 70); pero esta convención es buena, sana e infinitamente superior a la anarquía reinante en la naturaleza. ¿Y por qué no? También Isócrates celebra, como un título de orgullo para los hombres, el hecho de que estén reunidos, persuadiéndose unos a otros, y de que se hayan fijado unas leyes; es incluso una idea muy grata para él, puesto que el texto se repite en dos discursos (*Nicocles*, 6 = *Sobre el intercambio*, 254). Una vez más se trata de convención, pero de una

convención bella y provechosa. En cuanto a Aristóteles, sólo corrige un punto: conserva la idea de una asociación utilitaria, pero precisando que la virtud debe ser su meta. La idea se abre camino y lo seguirá durante mucho tiempo. Se encuentra mucho más tarde en el poema de Lucrecio, cuando escribe: «Entonces también los hombres empezaron a entablar amistad entre vecinos para evitar perjudicarse y maltratarse entre sí. [...] La mayor parte de los hombres observaba piadosamente el pacto concertado (*foedera*): de otro modo, todo el género humano, exterminado desde aquella época, no habría podido propagarse hasta nuestros días» (V, 1016-1024). La semejanza con los orígenes es incluso impresionante: más allá de los impulsos cívicos o moralizadores, el poeta epicúreo adopta con gran exactitud la tradición de Protágoras y del Anónimo de Jámblico, llevándose sin duda a la zaga al atomista Demócrito.

Esto incrementa el número de textos en que se encuentran características comunes e ideas similares. Si se miran de cerca, se constata que hay tantas orientaciones como autores; los eruditos se dedican con pasión a descubrir las filiaciones, semejanzas o diferencias. Pero la unidad de tendencia sigue siendo la impresión dominante; los parentescos revelan muy bien, en esta enorme abundancia, la presencia en todos de un esfuerzo obstinado por hallar en la unión social una justificación del derecho.

Podríamos también añadir todos los textos que, de manera más general, se basan en la idea de que la unión hace la fuerza y que, por consiguiente, el individuo encuentra su interés en la existencia de reglas colectivas que aseguran la cohesión del grupo. Esta idea aparece de paso en el Anónimo de Jámblico, pero también Tucídides la expresa por boca de aquellos que ponen en guardia al conquistador imperialista (los débiles, al agruparse, darán razón de él), y le sigue Isócrates explicando la necesidad de respetar la opinión de los pueblos si se quiere preservar su poder y su fuerza. La opinión, en efecto, sirve de intermediaria entre la justicia (que atrae las simpatías) y la fuerza (que resulta de estas simpatías, cuando se reflejan en los hechos). El Sócrates del *Gorgias* utiliza también la misma idea de unión cuando demuestra, contra Calicles, que la mayoría es más fuerte que el hombre fuerte. Y lo precisa en *La república*, cuando el mismo Sócrates explica que la

injusticia impide a los hombres obrar de común acuerdo y con eficacia: «¿Crees que un Estado, un ejército, una banda de salteadores, de ladrones o cualquier otra banda de malhechores, asociados para algún mal golpe, podrían lograr mínimamente sus propósitos si violaran entre ellos las reglas de la justicia?» (351 c). Por último, la misma idea la expresa con garra Demóstenes, que explica en la *Midiana* que, si los ciudadanos se han agrupado, ha sido para estar unidos y ser más fuertes que la gente como Midias... Una vez más, todos estos textos varían de un autor a otro, pero por lo menos concuerdan en que todos son variaciones de una sola argumentación que consiste en defender, en nombre del interés, una justicia ya privada de puntales y garantías. Y las dos series de argumentos que hemos distinguido apuntan hacia la misma demostración, ahora convertida en necesidad.

Así se preserva la legalidad contra las tentaciones de anarquía y tiranía.[9] Así se preserva el orden de la ciudad.

Esquilo, en *Las Euménides*, había basado este orden en Atenea, que al transformar las antiguas Erinias en divinidades protectoras, las Euménides, había instaurado en la ciudad un saludable temor. El papel de Atenea ha pasado desde entonces a la razón humana y en todas partes cada uno se ingenia ahora en demostrar que las leyes constituyen el bienestar de los ciudadanos.

Este gran esfuerzo de demostración constituye una bella confirmación de la importancia que habían adquirido las críticas de los sofistas y el nuevo espíritu que animaba a los promotores. Pero esto mismo plantea un problema, y un problema de peso.

Estas argumentaciones, en efecto, han sido recogidas aquí al azar de los adversarios de los sofistas —como Sócrates— y de algunos de ellos mismos, puesto que al fin y al cabo todo ha partido de Protágoras. Así pues, ¿quién ataca a la justicia? ¿Quién la defiende? ¿Acaso no eran unánimes aquellos famosos ataques de los sofistas? ¿No representaban su última palabra?

Las respuestas a estas preguntas son evidentemente esenciales para comprender lo que fue este movimiento del pensamiento. Es aquí donde se juega todo.

Una primera explicación, perfectamente válida y verosímil, consiste en admitir que hubo dos clases de sofistas:

podríamos decir, para simplificar, los buenos y los malos, los que reconstruían una justicia nueva a la medida del hombre, y los que, solamente críticos, se complacían en sacar a la luz sus puntos débiles.

A la cabeza de los «buenos» sofistas estaría Protágoras, el más anciano, el más moderado, el más próximo a Sócrates. Después la evolución traería, muy aprisa, actitudes cada vez más críticas. Sin duda no hace falta endurecer las líneas porque encontramos, en las fechas por otra parte inciertas pero seguramente posteriores a Protágoras, actitudes tan morales como la suya: es el caso de Pródico, de quien sólo conocemos, en el aspecto moral, el apólogo de Heracles prisionero entre el vicio y la virtud, eligiendo la vida de heroísmo que le conducirá a la verdadera dicha. Tal es el caso, acabamos de verlo, del Anónimo, pero al fin podríamos admitir la existencia de dos orientaciones diferentes y, en general, sucesivas.

De todos modos, tal vez había simplemente escuelas diversas; y no existe razón alguna para imaginar que estos maestros itinerantes, originarios de ciudades diversas que habían sufrido formaciones diversas, hubieran sostenido todos las mismas doctrinas, ya fuera en política, ya, como aquí, en el terreno de la reflexión moral. Tenían actividades parecidas y actitudes ilustradas, aunque no mantuvieran las mismas tesis, en correspondencia con el espíritu de la época. En cambio, podemos imaginar que se enfrentaban resueltamente, ¡como lo han hecho siempre y tienen el deber de hacer los filósofos y profesores!

En este caso, las relaciones podrían ser muy estrechas entre Protágoras, el Anónimo, Demócrito y Sócrates, y mucho menos estrechas entre Protágoras y, por ejemplo, Antifón.

Lo admitiremos e intentaremos retenerlo en la memoria. No obstante, si miramos más allá de los argumentos en línea de combate y más allá de estos fragmentos sin contexto que el azar de las polémicas nos ha conservado, pronto descubrimos que las cosas son menos confusas de lo que parece y que los parentescos entre los diversos sofistas podrían haber sido mucho más profundos de lo que sugieren estos fragmentos.

Se encuentra, en efecto —y esto no podría ser en ningún caso una casualidad—, que todos los sofistas que conoce-

mos se nos presentan como si hubieran tenido, aparte de los análisis críticos que ya hemos evocado, un pensamiento a menudo constructivo en el cual el sentido colectivo desempeñaba un papel importante. Minaron los cimientos tradicionales de la moral, pero tuvieron una moral lúcida y exigente. Ninguno de ellos constituye una excepción.

Es preciso, pues, que hubiera en todos una orientación de pensamiento comparable a la de Protágoras, que les permitiera restituir con una mano lo que habían confiscado con la otra. Así como este contrato que juega para despreciar la ley puede servir también para defenderla, podría ser propio de la reflexión sofística haberlo destruido todo para reconstruirlo sobre otras bases.

Podemos asegurarnos de ello considerando a aquellos mismos que, *a priori*, parecen los más sospechosos y menos susceptibles de aliarse con la justicia.

Si dejamos aparte a los tres sofistas cuya convicción moral no fue puesta nunca en duda y a los cuales volveremos más adelante —Protágoras, Pródico y el Anónimo—, y si también dejamos aparte al oscuro Licofrón, de quien no se puede decir nada, quedan tres sofistas, que fueron los más comprometidos contra la ley: son Trasímaco, Hipias y Antifón. Ahora bien, su pensamiento presentaba sin la menor sombra de duda una cara positiva, no menos importante que la otra. Los testimonios y los fragmentos están aquí para probarlo.

Trasímaco ataca vigorosamente a la ley en *La república* de Platón; esta intervención prueba que sus ideas sobre la materia eran bien conocidas. Es él quien, en Platón, define la ley como el interés de los más fuertes y juzga que la justicia es una tontería, comparada con la injusticia. Vedle aquí, pues, perdido desde el punto de vista moral. ¡Va a ser tomado por un propagandista sin escrúpulos del individualismo!

¡Y sería un error! Trasímaco, ya lo hemos visto,[10] no es Calicles. ¡Cuando salimos de *La república* de Platón estamos desconcertados! Se encuentran en sus fragmentos, junto a testimonios sobre su enseñanza retórica, dos textos que sería una equivocación pasar por alto. Está primero la frase que se queja de que los dioses no vean los asuntos huma-

nos, pues «de otro modo, no olvidarían el mayor de los bienes humanos, la justicia, porque vemos que los hombres no la aplican». Sí, ¡«el mayor de los bienes humanos»! ¿Qué creer, entonces? ¿Cómo asociar esta justicia, que es una necia ingenuidad en *La república*, con ésta, convertida hasta tal punto en benéfica? Se apela al tono, a la amargura: esto no quita que haya dos aspectos diferentes que sería mejor conciliar que borrar. Y la única manera de conciliarlos es admitir, entre estas dos apreciaciones manifestadas por el mismo hombre, el puente y el paso que constituye el interés colectivo. Para cada hombre, individualmente, la justicia es un mal asunto, pero puede ser para la colectividad el camino de la salvación y del mayor bien. Es lo que decían Protágoras, el Anónimo y muchos otros de aquella época. Tal vez Trasímaco desarrolló la idea en alguna parte. Tal vez la consideraba una de las evidencias sacadas recientemente a la luz por otros hombres. Pero, tanto bajo una forma como bajo otra, basta restablecer este sentido del interés común para que en seguida todo lo que parecía contradictorio se junte en un sistema coherente.

Ahora bien, sabemos por otro fragmento que Trasímaco se preocupaba por este interés común y que le atribuía un gran valor. Este fragmento es el único que tenemos de él que abarca más de una página; es el extracto de un discurso, citado por su estilo, donde el autor defiende la constitución de los antepasados. Las ideas que expresa cuentan para nosotros mucho más que el estilo que les ha valido ser preservadas. Porque Trasímaco elogia el buen orden (los jóvenes que respetan a los viejos) y deplora las faltas cometidas: éstas han introducido la guerra en lugar de la paz y los disturbios en lugar de la buena armonía. ¿No serían acaso los males que el Anónimo describe como resultado de la ausencia de ley o del desprecio de la ley? La armonía, que permite evitarlos, se llama *homónoia* y es el término que quedará consagrado; si, como se tienen todas las razones para creer, el texto data de las revueltas civiles de 411, esta apelación podría ser una de las primeras atestaciones auténticas de la palabra.[11] En fin, el texto de Trasímaco pretende establecer que el argumento de unos contiene finalmente el de los otros[12] y que la constitución de los antepasados es la más «común» a todos los ciudadanos; con ello quiere decir sin duda que, siendo moderada, concilia los

intereses de todos. La idea de unidad y de comunidad social se encuentra subrayada con fuerza en este pequeño texto: la armonía en el seno del grupo domina toda la argumentación.

Podría ser, seguramente, un texto circunstancial, pero al fin y al cabo es el único texto auténtico que poseemos de Trasímaco; ningún discurso político insiste hasta este punto en el papel de la organización colectiva para la felicidad de los hombres. Quien ha descrito esto podía juzgar que, para el individuo, el respeto a las leyes era *a priori* un mal asunto; pero no cabe duda de que también pensaba que era un buen asunto para la ciudad, de la cual depende el destino del individuo. La conciliación por el contrato social no sólo se sugiere sino que se exige por el conjunto de otros testimonios que el de Platón.

Por lo demás, si el Trasímaco de *La república* parece tan perjudicado por las ventajas prácticas que se reservan a la injusticia, ¿quién sabe si no siente la misma irritación que expresa al principio del fragmento sobre el régimen, y el mismo deseo de mejorar las cosas gracias a la política? Visto bajo este prisma, el pensamiento es de una coherencia perfecta; podemos medir el lugar que debía de ocupar, precisamente, la gestión de la ciudad.

Se impone la interpretación; se impone tanto más cuanto que en este caso se establece una notable convergencia con los otros sofistas.

La misma demostración puede estar hecha para todos, e Hipias no difiere de Trasímaco en este punto.

Ya se ha visto que Hipias da, por lo menos en Jenofonte, una definición muy relativista de la ley, considerada como una convención. En el *Protágoras* de Platón no llama a la justicia «reina de los hombres», según los términos exactos de la cita, sino «tirana de los hombres», lo cual es infinitamente más crítico. No obstante, ¿era por ello hostil a la ley? ¡Ni mucho menos!

Primero, en el mismo texto de *Los Memorables*, Hipias admite la existencia de leyes no escritas, que son las mismas para todos y que al parecer asociaba a la naturaleza. Por otra parte, si su obra nos da la impresión de ser una obra sabia, que revela curiosidades históricas, etnológicas o científicas, conocemos también la existencia de un tratado suyo titulado *Diálogo troyano*, o *Troikós*, que constituía un

estímulo a la virtud: el viejo Néstor exponía al joven Neoptolemo lo que un hombre debe hacer para mostrarse un hombre de bien. Ignoramos qué consejos prácticos formaban el cuerpo de esta enseñanza, pero, sin discusión posible, la práctica de las virtudes conducía a la gloria, exactamente igual que en la obra de Pródico, donde Heracles, de joven, se colocaba en el lado de la virtud. Según esta obra, el esfuerzo se prolonga en la estima del prójimo y en el honor; dicho de otro modo, en el reconocimiento de la colectividad. Si Hipias sostenía un ideal comparable, era la misma manera de justificar las virtudes con la pertenencia a un grupo. Esta sugerencia está, naturalmente, en el terreno de las hipótesis, pero hablar de gloria al hijo de Aquiles era sin duda caminar en este sentido. De todos modos, cualquiera que fuese su contenido, es un hecho que el *Troikós* era una enseñanza moral y que tal orientación era incompatible con el escepticismo y el espíritu de rebelión tan fácilmente prestados a los sofistas.

También se conserva un único fragmento de una obra que no se precisa, pero que cita Plutarco y se manifestaba (de manera bastante contundente para ser citada siglos después) contra la calumnia. Este fragmento podría considerarse como una crítica de la ley-convención, en la medida en que Hipias deplora el silencio de la ley contra los calumniadores, pero lo que él querría sería una ley más exigente, una represión más fuerte. Querría un respeto acrecentado a lo que uno debe a los otros; su severidad se vuelve contra las actitudes susceptibles de acabar con la amistad, que es el vínculo más elevado (B 17): la amistad era también en el *Protágoras* el tesoro derivado de los dones morales otorgados por Zeus, que permitía la subsistencia de los hombres (322 c). Hipias se alzaba asimismo contra la envidia, y también es Plutarco quien lo registra. Dicho de otro modo, se alzaba de buen grado contra lo que amenazaba con romper la unidad de la colectividad y, a la inversa, defendía las virtudes que podían contribuir a mantenerla.

Si añadimos a esto que Hipias pronunciaba discursos en Olimpia, dirigiéndose a todos los griegos y predicando probablemente la unión, se comprende la importancia que parece haber tenido su pensamiento en este campo.

De repente, también comprendemos mejor que los sabios pudieran atribuir a Hipias el texto del Anónimo de

Jámblico: el respeto a los valores comunes ocupaba en él el mismo lugar que en este pequeño texto; valores que se justificaban en Hipias, como en el Anónimo, por su feliz efecto en el seno del grupo constituido por la ciudad.

Así pues, todo converge. Todo indica que el mismo movimiento de reconstrucción que animaba el pensamiento de Protágoras debía de animar también el de Hipias: sólo este movimiento puede explicar la presencia de los aspectos positivos cuya huella surge aquí o allá de manera total e irrefutable.

A decir verdad, esta conclusión no es muy sorprendente a propósito de un hombre que (en su intervención del *Protágoras*) utilizó en un sentido tan optimista y amistoso la famosa oposición entre la ley y la naturaleza; sería, *a priori*, más sorprendente verla aplicada a Antifón.

Y, sin embargo, también está perfectamente fundada en el caso de Antifón. Se podría sospechar un poco, ya que se ha mencionado aquí, que al lado del tratado *Sobre la verdad* apareciese otra obra titulada, precisamente, *Sobre la concordia*. Incluso se ha señalado ya[13] que, ante esta aparente contradicción, ¡algunos atribuyeron valientemente *Sobre la concordia* a otro Antifón! Mas he aquí que, en la perspectiva que se nos ha abierto, todo cobra su sentido y se organiza.

Y ante todo este título: la concordia, que se vuelve a encontrar, como en Trasímaco. Detrás de este tíulo se anuncia ya un análisis que adivinamos.

¿Lo encontramos? A decir verdad, el tratado se ha perdido, pero los fragmentos que nos quedan confirman y superan nuestras expectativas.

Son las reflexiones de un moralista, bastante pesimistas y austeras, pero manifiestamente inspiradas por la preocupación por el bien, aunque pronto constatamos que estas cortas frases no reclaman la obediencia a las leyes: de hecho, reclaman mucho más.

Incluso la palabra «concordia» facilitada por el título parece adquirir aquí un sentido ampliado.

Sin duda alguna, se trata ante todo de la unión en la ciudad: es el único sentido en el cual la palabra aparece y se difundirá, y ciertos fragmentos confirman que nuestro autor estaba interesado por todo cuanto puede asegurar una comunidad entre los hombres. Así, el fragmento 61

declara sin ambages: «No existe un mal peor para los hombres que la anarquía.» El autor explica así la obligación de obediencia que se impone a los niños a fin de acostumbrarlos a una vida de hombres hechos y derechos. Lo contrario de esta anarquía es evidentemente la concordia entre los ciudadanos, basada en el respeto del orden.

Del mismo modo, Antifón insiste sobre la amistad. Habla del vínculo constituido por las nuevas amistades y del vínculo más estrecho todavía representado por las antiguas (64); denuncia asimismo a quienes confunden las amistades verdaderas con las amabilidades de los aduladores (65). Tiene, pues, conciencia de qué es la participación en un grupo viviente. Dice además que entre aquellos que pasan juntos la mayor parte del tiempo, surge necesariamente una asimilación (62).[14]

Esto bastaría para establecer que en Antifón se encuentra la misma parte positiva que en los otros sofistas, y centrada sobre las mismas nociones. Está casi seguro a su vez de que incluso en él la ruptura absoluta entre la naturaleza y la ley no implicaba en absoluto la elección de la naturaleza. En *Sobre la verdad* decía muy justamente que no era el interés del individuo obedecer a la justicia; pero, ¿quién sabía si ocurría lo mismo con el interés de la colectividad? ¿Quién sabía si una convención sana no constituía, también en este caso, la base de una reconstrucción? Los fragmentos de *Sobre la concordia* lo sugieren con fuerza.

Sin embargo, por una característica notable, Antifón no parece estar satisfecho de esta primera «concordia»; muchos de los fragmentos conservados apuntan a una sabiduría totalmente interior: probablemente es este aspecto lo que ha mantenido la atención de los citadores entre los filósofos apasionados de la sabiduría; de hecho, el mismo Jámblico, que nos ha conservado el Anónimo, comentó esta orientación diciendo que la «concordia» empezó por unir las ciudades, las casas y los hombres, pero que también englobaba la armonía de cada individuo consigo mismo, armonía que se crea cuando el alma obedece a la única razón en lugar de dejarse llevar en todos los sentidos (B 44 a).

¡Admirable inversión! Las virtudes habían perdido a sus valedores: reaparecieron en escena por el rodeo de la política, pero pronto la política proporciona, a su vez, un modelo para la ética y, de la ciudad, se pasa al alma. Este

paralelismo, que aquí sólo hemos esbozado, tenía sin duda que alegrar a Platón, aunque las virtudes de que se trata no son enteramente las suyas.

Antifón, en efecto, sigue la misma lógica que ha impulsado a los sofistas a centrarlo todo en el hombre y en lo que es conforme a su verdadero interés: recomienda una disciplina capaz de asegurar la paz interior y la ausencia de tristeza o *alypía*.[15] Para este fin hay que evitar los temores y las esperanzas, las pasiones y los vínculos afectivos: es ya el ideal del sabio epicúreo. Sin embargo, esta sabiduría no tiene nada de fría; se adquiere a fuerza de dominar tentaciones (B 59).

Este entrenamiento moral conduce sin duda a la felicidad del individuo; pero está claro que se sitúa en los antípodas de la injusticia y de los actos violentos que acompañan siempre al temor de algún castigo o venganza. Al recomendar esta forma de paz interior, Antifón es, pues, en definitiva, el más moralizador de nuestros sofistas y, tal vez, en el campo de la ética, el más próximo a Sócrates.

¿Es por esto por lo que Platón, que habla tanto de los otros sofistas, no ha dicho nada de él? ¿O será porque este hombre brillante y diverso compuso tragedias en colaboración con Dionisio de Siracusa? En cualquier caso él, que escribió que respetar la justicia no redunda en interés del individuo cuando no hay testigos que lo ven, nunca fue nombrado en los diálogos como uno de los que socavaban la justicia.[16]

Sea como fuere, cuando se comparan los restos dispersos de estas dos obras, *Sobre la verdad* y *Sobre la concordia*, se comprende un poco que ciertos sabios hayan sentido la tentación de ver en ellas la obra de dos personajes diferentes; pero la comparación sugiere también otra interpretación. ¡Y cuán hermoso es pensar que estos dos aspectos, que a primera vista parecían contradecirse, encontraron de hecho en el movimiento interior del pensamiento sofístico una deslumbrante verdad puesta al servicio de una virtud lúcida, enteramente reconstruida por el hombre y para el hombre!

En este momento fue principio de todo el pensamiento sofístico unir entre sí a estos dos aspectos —negativo y positivo— a fin de fundar una moral que pudiera ser justificada en términos humanos y racionales.

En cierto sentido, volvemos a encontrar al término de este movimiento del pensamiento la misma moral que habían creído rechazar, pero afirmarlo de esta forma sería doblemente inexacto.

En primer lugar, sólo es por un artificio de presentación por lo que hemos disociado aquí estos dos movimientos inversos. Porque los mismos autores, en la misma época, recreaban con una mano lo que destruían con la otra. Sólo unos usuarios precipitados y ambiciosos podían deshacerse de uno de los dos aspectos del pensamiento sofístico sin tener en cuenta la contrapartida que lo acompañaba.

Entonces, ¿de qué servía?, nos preguntamos. Pero es que aquí encontramos el segundo riesgo de error. Porque, al cambiar las bases y los cimientos de esta moral, los sofistas lo cambiaban todo. Era sin duda la misma moral pero en lugar de sacar su existencia de los dioses, o de valores absolutos, la construyeron sobre el análisis positivo de los problemas planteados por la vida en sociedad, y este hecho renueva su significación. No asistimos, pues, a un retorno, sino a una creación, cuya fuerza misma reside en el espaldarazo que une entre sí a la crítica y a la reconstrucción.

Por esta razón se comprenderá que no juzguemos equitativo explicar, como se hace a veces, las diferentes tesis de los sofistas mediante preocupaciones oportunistas y divergentes. Si se adopta este punto de vista, sus análisis críticos no habrían tenido más alcance que el de proporcionar instrumentos a los jóvenes ambiciosos que esperaban de ellos este servicio y, a la inversa, sus reflexiones a favor de la legalidad no habrían tenido otro sentido que el de conciliarse con la democracia ateniense que los acogía y el de tranquilizarla. Pero esta doble sospecha está muy poco justificada. Aquí se aprecia, en el caso de los sofistas, lo que cuesta ocuparse de cosas prácticas y cuál puede ser el peligro de los discípulos y de las desviaciones: ¡todo se presta, de repente, a las interpretaciones desfavorables! Quizá —quién sabe— tal explicación pudo servir, por una parte, en el caso de ciertos sofistas... Pero en su conjunto, no está a tenor de sus análisis ni concuerda con la rigurosa coherencia que une entre sí a sus dos formas de argumentación.

En efecto, en la combinación de ambas se ve afirmarse a través de cada palabra un humanismo lúcido. En un mundo que no admite resueltamente ni trascendencia ni

verdad absoluta, ni divinidades justicieras, se elabora una moral fundada en la razón y atenta a lo que sirve al hombre: las dos caras del pensamiento de los sofistas se completan y forman un todo.

El bien de los hombres viene, apoyado en pruebas, a reemplazar el bien a secas.

¿Puede ser suficiente? Tal vez no. Y la admirable serie de textos que hemos visto no debe engañarnos; no debe disimular el límite que la moral de los sofistas no podía franquear: Antifón había planteado el problema hablando del individuo que practicara la injusticia sin testigo. Se podría decir: sin testigo, ni temor de testigo, sin riesgo de sanción, sin ninguna clase de control. Glaucón, en *La república*, precisaba, evocando el caso de un hombre invisible que poseyera el anillo de Giges, que le permitiera serlo a voluntad.

En este caso, el argumento del interés no podía servir. Es de aquí de donde parte *La república* de Platón para la búsqueda de otra respuesta, ya no sólo cuestionando la armonía entre los diversos elementos de la ciudad o entre los diversos elementos del alma (que figura, no obstante, al principio de su descripción), sino una justicia absoluta y un bien igualmente absoluto. Que el acto injusto haga daño a quien lo comete, que perjudique a su alma y que esto sea lo más grave, tal es la piedra angular del pensamiento socrático, opuesto al de los sofistas. Y es interesante constatar que, atraído hacia el problema fundamental, el pensamiento griego iba en efecto a seguir este camino, ayudado por el progreso alcanzado en el campo del análisis psicológico y en la descripción de los conflictos anímicos.

Pero esta orientación, que se anuncia más o menos en *Sobre la concordia* bajo la forma de un ideal de serenidad interior, se sitúa, no obstante, en su conjunto, fuera del pensamiento sofístico y más allá de él. Para nuestros razonadores exigentes, la vida práctica en el seno de la ciudad fue casi siempre lo que más contaba y les interesaba prioritariamente. Y era en esta dirección en la que se proponían, después de haber hecho tabla rasa de todos los valores recibidos y, en su principio, sospechosos, reconstruir una moral con la sola razón humana.

Esto ya era enorme. Y aquí hay uno de los aspectos de

su pensamiento que en general no ha sido reconocido como se merece. Se comprende, y por muchas razones. La principal se debe al modo como hemos sido informados por los sofistas. Estos fragmentos de una o dos líneas, citados por unos como argumentos para la crítica de los valores y por otros para su defensa, no dan nunca, por definición, más que uno de los aspectos de su pensamiento. Y desde entonces la tentación de valorar uno u otro es todavía mayor. Por fortuna, el mito del *Protágoras*, que es un «a la manera de», pero que constituye por lo menos un texto seguido, nos facilita una clave para interpretar estos testimonios, a los que su mera aparición aislada hace parecer contradictorios. Gracias a esta clave, percibimos al fin toda una serie de ecos, de reencuentros, de sugerencias y, al final, logramos conciliar los dos aspectos —positivo y negativo— que se concluyen sin excepción y sin ambigüedad posible, de cada uno de los sofistas conocidos.

Podemos añadir por fin una última confirmación: que este esfuerzo de reconstrucción realizado por los sofistas, y que hasta ahora hemos examinado a propósito de la justicia, puede observarse igualmente en todo lo que estos mismos sofistas habían empezado apartando cuando se trataba de creencias *a priori*.

Este movimiento de reconstrucción es demasiado constante para no ser revelador. Y permite, una vez lanzado, recuperar para el hombre todos los valores y las virtudes.

NOTAS DEL CAPÍTULO VI

1. Cf. más abajo, pp. 194-195.

2. Esta atribución, admitida hace tiempo, es hoy considerada dudosa. Entre los nombres propuestos para designar la fuente del texto, se han ofrecido los de Leucipo, Posidonio y a veces incluso el de nuestro Protágoras.

3. La palabra «pudor» es naturalmente impropia: el término griego, que no tiene traducción exacta, designa todas las formas de consideración que se pueden tener para con el prójimo, teniendo en cuenta lo que le es debido.

4. Sobre el hecho de que todo grupo de hombres tiene necesidad de que sus miembros respeten la justicia entre ellos, véanse pp. 177-178.

5. Es preciso, no obstante, reconocer que quienes quieren desacreditar a la ley insisten menos en su carácter convencional que en la arbitrariedad del poder que ha impuesto. Este carácter arbitrario provoca respuestas como la del joven de *Las nubes* (en los versos 1421-1424): lo que ha hecho un hombre, otro puede deshacerlo.

6. Protágoras: K. Töpfer (1907); un discípulo de Protágoras y de Demócrito: A. T. Cole (1961); Hipias: Untersteiner (1943; 1944) y, ya hipotéticamente, H. Gomperz (1912); Demócrito: Cataudella (1932; 1950). Pero también se ha sugerido a Pródico, Critias, Antifón, Antístenes, Teramenes y otros.

7. 6, 2: *physéi*.

8. Es, no obstante, lo sugerido en el fragmento citado más abajo. Otra incertidumbre debida a la ausencia de contexto: Demócrito reconoce que el mando va, según la naturaleza, al más fuerte (267); pero no sabemos, por falta de contexto, si aprobaba el hecho o lo deploraba.

9. Cf. más abajo, pp. 216-217.

10. Más arriba, pp. 125-127.

11. Véase nuestro estudio sobre «La palabra *homónoia*: vocabulario y propaganda» en *Mélanges Chantraine* (Klincksieck, *Études et Commentaires*, 79).

12. Esta idea parece opuesta a la costumbre de las controversias, pero sólo en apariencia, ya que el acuerdo (que es lo esencial) estriba en la recuperación por parte de cada uno de uno de los aspectos del pensamiento del otro.

13. Cf. pp. 133-135.

14. Esta asimilación es importante porque permite a los valores formar poco a poco una nueva naturaleza. *Sobre la verdad* dice que nada separa, por naturaleza, a un griego de un bárbaro; pero se puede admitir (sobre todo Antifón, si se le atribuye *Sobre la concordia*, con el papel que da este tratado a la educación) que se formen grupos homogéneos, distintos unos de otros: la naturaleza no tiene la última palabra en la historia de la humanidad.

15. Cf. más abajo, pp. 208-209.

16. Jenofonte, en cambio, le da como interlocutor a Sócrates en *Los Memorables*, I, 6. Pero sólo lo hace para asombrarse de que Sócrates viva mal, no se haga pagar y no participe en la vida política: estos asombros podrían concordar con cualquier sofista.

CAPÍTULO VII

LA RECUPERACIÓN DE LAS VIRTUDES

La reconstrucción se observa por doquiera que hubiese pasado el soplo de los análisis de destrucción: salvo en lo que concierne a la ontología, que afecta poco a la vida de los hombres, todos los temas examinados por estos análisis encuentran aquí una compensación.

La verdad y lo útil

Protágoras había socavado los cimientos de la verdad diciendo que el hombre es la medida de todas las cosas conservando solamente las apariencias subjetivas, que se prestaban mutua validez. Pero ya hemos señalado que este relativismo implicaba ciertos límites y reclamaba correctivos: Sócrates los formula en el *Teeteto* al presentar una defensa de Protágoras.[1]

El principio de estos correctivos es sencillo: se reduce, exactamente, al hecho de sustituir la idea de la verdad por la idea, muy práctica, de la utilidad. Es la primera recuperación efectuada por nuestros sofistas y es una recuperación de peso. En efecto, si no hay verdad, hay en cambio juicios y gustos más útiles que otros: así restituyen el lugar de la sabiduría y el discernimiento (166 d: «No faltaría más que negase la sabiduría y al sabio»).

¿En qué consiste, pues, esta sabiduría? Una definición teórica puede desorientar, pero el ejemplo concreto es claro: es el del médico. El enfermo encuentra amargos algunos alimentos; esta apreciación es verdadera para él e irrefutable, pero el médico puede, con sus remedios, invertir

la impresión del paciente, de modo que los mismos alimentos le parezcan buenos y lo sean. Ocurre lo mismo en el terreno de los juicios de valor. Aquí también hay juicios que se pueden corregir para hacerlos más satisfactorios. La diferencia de calidad se introduce bajo la forma de una diferencia de utilidad; la utilidad acude a reemplazar a la verdad.

Sobre esta utilidad no cabe la menor duda. El texto habla, en el caso del enfermo, de disposiciones «mejores». Pero pronto emplea la palabra *jrestós*, que significa «bueno, útil»; más adelante, en la página 172, emplea la palabra *sympherón*, que significa «ventajoso».[2] Los juicios que emite cada uno pueden ser así tan verdaderos unos como otros, pero no todos producen resultados del mismo valor.

Podemos admirar ya semejante enderezamiento, que basa en la práctica y al servicio del hombre lo que había apartado metafísicamente, a saber: la superioridad de una opinión sobre otra. Asimismo podemos admirar que esta doctrina de un maestro de retórica se base en la posibilidad de convencer al prójimo y hacerle cambiar de opinión: el pensamiento del sofista concuerda con su programa profesional. Mejor todavía: el caso concreto que el texto compara con el del médico es el del profesor, que prepara en su discípulo disposiciones mejores. Este maestro es evidentemente el sofista; el texto lo dice: «El médico produce esta inversión con sus remedios; el sofista, con sus discursos.»

Pero estos discursos no se dirigen solamente al discípulo; el hecho es que, muy rápidamente, se pasa del individuo a la ciudad, que es sin duda alguna lo esencial. Son, en efecto, las opiniones de la ciudad lo que se trata ante todo de modificar o corregir; la utilidad para la ciudad es el objetivo: nos situamos, pues, en la prolongación exacta del mito de *Protágoras*, y la ciudad sigue siendo primordial en la reconstrucción moral.

En efecto, después del ejemplo del médico y del maestro, se llega en seguida a la colectividad: «Por lo mismo, aquellos oradores que son sabios y buenos hacen que las ciudades encuentren justas las cosas que no son perniciosas, sino bienhechoras. En efecto, todo lo que parece justo y bello a una ciudad lo es para ella mientras así lo decreta;

pero el sabio, en lugar de perniciosas, las hace ser y parecer bienhechoras.»[3] Todas las incertidumbres en que el análisis había sumido al hombre son corregidas por la preocupación consciente del interés común. Aquí se encuentra —dicho sea de paso— el modo de explicar y justificar el papel de Protágoras como legislador.

Al final, la conclusión de todo el desarrollo toma el ejemplo de la política, recordando que, para cada ciudad, lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto, lo pío y lo impío sólo lo es mientras la ciudad lo juzga como tal. En este terreno nadie está más autorizado que otro; pero «sobre el efecto útil y nocivo que tendrán para ella misma sus decretos», hay una diferencia y una posibilidad de error. Se trata de la ciudad, del grupo, de lo que se juzga «en común»: en este terreno, la utilidad tiene un sentido, el defensor un papel que interpretar, el consejo es oportuno y la experiencia política eficaz.

Se comprende por ello mucho mejor que Protágoras pudiera definir su arte, según Platón, como arte político. Es cierto que enseñaba a tener éxito en política, pero también enseñaba a dar opiniones útiles. Nos acordamos de su declaración: «El objeto de mi enseñanza es la prudencia para cada uno en la administración de su casa y, en cuanto a los asuntos de la ciudad, la capacidad de intervenir mejor que nadie con la palabra y con la acción».[4]

Se comprende igualmente el ardor con el que los sofistas y sus coetáneos adoptaron esta ciencia política que basaron en la experiencia y en la clarividencia: esta nueva conquista que fue la suya se reconoce, bajo una luz más pura, en los análisis de Tucídides, cuando confronta los diferentes cálculos de los hombres de Estado para obtener una política útil con posibilidades de éxito.

Nos gustaría dejar para después la aplicación de este arte: aquí nos referiremos solamente al principio. Ilustra la posibilidad de hacer tabla rasa de la verdad en el plano metafísico, y de poder tratar de convencer al prójimo en la vida colectiva y en la ciudad, inspirándole juicios mejores, es decir, más capaces de concurrir al bien común. Las ciudades se habían inventado apuntando a este bien común: ahora se convierte en un fin a perseguir en las actividades humanas, y un fin que viene a sustituir a la verdad destronada.

Los dioses y la utilidad

Las cosas son un poco menos claras para la piedad y para los dioses. Sin embargo, se puede aducir a este respecto varias indicaciones convergentes. Son tan nimias como la ceniza del cigarrillo contemplado por el detective de una novela policíaca pero, como ésta, adquieren un sentido al compararlas con otros hechos.

Protágoras había afirmado en voz alta que no podía saber nada de los dioses, ni si existían o no, ni qué forma tenían. Sin hablar de Trasímaco, quien observó que los dioses no se ocupaban manifiestamente ni de los hombres ni de la justicia; nos encontramos con teorías explicativas sobre la religión que no dejaban de ser inquietantes: Pródico explicó que el sol, la luna, los ríos y los manantiales se consideraban dioses a causa de su utilidad; y el *Sísifo* declaraba que un espíritu avispado había inventado a los dioses para obligar a los hombres a mantener el orden. Todas estas ideas, ya expuestas en un capítulo precedente, no dejaban mucho campo para la fe y correspondían más a la crisis religiosa de la época.

No obstante, también aquí se vio que debían aportarse reservas y correctivos a estas opiniones y que la mayoría de los sofistas mencionados no podían ser considerados como ateos. Es más, llegarán a menudo hasta a hablar de los dioses. Incluso sin tomar en consideración a los sofistas nada sospechosos, como Hipias, debemos constatar que Protágoras introdujo a los dioses en su mito, y que Pródico también habla de los dioses en el apólogo moral de Heracles ante el vicio y la virtud. Jenofonte le hace proponer incluso la benevolencia de los dioses como uno de los objetivos de la virtud.* ¿Debemos admitir que estos hombres bien conocidos, cuyas ideas divulgaba todo el mundo, eran unos hipócritas y creían engañar a la gente? ¿Que lo eran todos?... Esto es muy difícil de creer. En cambio, es muy razonable pensar que la contradicción observada entre sus análisis destructivos y estas palabras sabiamente ortodoxas sólo era una contradicción aparente que se explica por la pobreza de nuestras fuentes.

Al final Protágoras podía muy bien decir que no sabemos nada de los dioses como decía que no existía la verdad; pero también podía respetar a los dioses de la ciudad don-

de se encontraba, como respetaba sus leyes y podía juzgar que éstas encarnaban el vínculo entre los ciudadanos, que le parecía tan esencial. No era ciertamente el único en emplear las palabras de «dioses» y «divino» y de esta manera vaga designar lo que hay de mejor y más respetable en la vida humana. Una mezcla de agnosticismo y sentido del bien de los hombres podía conducirle fácilmente a semejante uso. Sin duda es por esto por lo que le vemos presentar estos vínculos como un don de los dioses y decir que los hombres «participaban del patrimonio divino» porque se distinguían de los animales por la piedad, el lenguaje y todos los inventos de la civilización. «Divino» sería otro modo de exaltar al hombre... Si se admite una explicación de este género, su humanismo puede concordar de manera muy legítima con un respeto real por lo que representan los dioses, entendidos en el sentido más amplio y, sin duda también, más depurado. Una vez más no estamos muy lejos de esta religión bastante libre, pero vivaz, de su coetáneo Eurípides.

También Pródico dio una explicación antropológica de los cultos; pero ésta, como se habrá observado, se basaba en la utilidad: los resúmenes de su doctrina emplean con insistencia las palabras *ophélein* y *ophéleia*; porque los hombres, según él, adoraban lo que les ayudaba a vivir. Por una notable característica que recuerda a Hesíodo, pensaba en la agricultura y no en la ciudad; su idea de una religión, en cierto modo agraria, tendría éxito entre los sabios modernos. Algunos supusieron incluso que este aspecto era esencial en su pensamiento y llenaría todo su *Tratado de las Estaciones* u *Horas* (según Nestle). En todo caso, la idea de la utilidad era dominante, lo cual es un vínculo entre él y Protágoras. Pero nada sugiere que Pródico haya repudiado este culto, simplemente porque lo explicó. Además, su preocupación por la agricultura no excluía la preocupación por el grupo humano; sin duda no es casual que escogiera como héroe de su apólogo a Heracles, a quien Eurípides llama «el bienhechor de Grecia».

La utilidad, la vida humana, las sociedades, todo esto parece haber dominado su pensamiento: también es en este contexto donde hay que colocar de nuevo sus declaraciones relativas a los dioses. Se puede decir, por consiguiente, que ya no acepta la creencia en los dioses sobre las mismas

bases que antes, que aporta a las consideraciones religiosas un espíritu nuevo, más científico, más relativista, más crítico. Se tiene la impresión de que, pese a todo, y desde una perspectiva humanista, también debió de hacerles un hueco.[5]

En el límite, incluso el *Sísifo*, con todo su positivismo y con todas sus teorías sobre la oportuna creencia en la justicia divina, no hace más que decir, a su manera: «¡Si los dioses no existieran, habría que inventarlos!». En la medida en que el orden del Estado y la paz de los hombres son bienes preciosos, la piedad encontró allí un estímulo.

Volviendo a Protágoras y a Pródico, estaríamos más tranquilos si tuviéramos un texto que expusiera con claridad este vínculo que intentamos restablecer entre las dos caras de su pensamiento. Nos gustaría no tener que contentarnos con estos dos trozos separados, entre los cuales nos compete a nosotros, los modernos, tender un puente... Disponemos en los textos de la época de un pasaje donde parece sugerirse tal vínculo; pero no es de un sofista y permanece muy oscuro. Se trata de un grupo de versos de la *Hécuba* de Eurípides, que retuvo largo tiempo las críticas. La anciana reina, al tratar de obtener justicia de Agamenón, invoca a los dioses y a la ley; dice (en los versos 799 y ss.): «En cuanto a mí, soy esclava y tal vez sin fuerza. Pero los dioses son fuertes, y también la ley que los domina. Porque es la ley la que nos hace creer en los dioses y vivir distinguiendo lo justo de lo injusto. Si, puesta en tus manos, esta ley es destruida, si se escapan del castigo quienes matan a sus huéspedes u osan saquear los santuarios de los dioses, ya no existe equidad en la vida de los humanos.» Es un pensamiento piadoso y, por esta razón al menos, tradicionalista: por ley, debemos entender probablemente las famosas leyes no escritas y la idea misma de justicia aceptada por todos. Esto no impide que el orden sea aquí curioso y que la relación entre la ley y los dioses no sea lo que esperábamos. La ortodoxia antigua habría dicho que los dioses nos ordenan creer en la justicia; la religión de Hécuba dice que la justicia nos lleva a creer en los dioses. La ortodoxia antigua habría dicho que los dioses ratifican la justicia de su voluntad soberana; la religión de Hécuba dice que los dioses están sometidos a la ley, que los domina con su superioridad *(krátos)*. Cualquiera que sea el sentido

exacto del texto, se ve muy claro que en esta época era posible expresar una piedad convencida y llena de esperanza, pero que el movimiento también podía ir de los hombres a los dioses y no a la inversa. Los modos de obrar de los hombres fundan la creencia en los dioses.

Esta nueva orientación es susceptible de ayudar a comprender mejor cómo, de manera variable para cada uno, los sofistas pudieron derivar del orden humano nuevas razones de piedad, más pragmáticas y más centradas en el hombre, pero, no obstante, reales.

Con mayor razón es así cuando se trata de divinidades tutelares y cultos nacionales, que se confunden más o menos con el grupo humano correspondiente.

Es preciso recordar que los dioses de la Grecia antigua tenían vínculos muy fuertes con las ciudades, con las provincias, y hasta con los grupos locales. Eran objeto de un culto definido, propio de tal santuario o de tal ciudad. Llevaban su nombre. Protegían a sus fieles y a su área cultural, como si estuvieran ligados por una especie de pacto. Además, se trataba menos de una religión interior o de fe en un dogma que de una relación colectiva con un protector. Ciertas fiestas de santos en nuestras provincias pueden darnos una idea de ello; mucha gente, en la actualidad, participa todavía en tales fiestas, con toda sinceridad, sin creer por ello en los milagros pasados que acuden a celebrar. La piedad de los atenienses de entonces no era reflejo de una fe en el sentido en que entendemos el término hoy en día; sus dioses se confundían un poco con la ciudad. En estas condiciones, nos cuesta menos imaginar la posibilidad de que nuestros sofistas les reconocieran un papel, aun sin esta fe. Y nos arriesgamos más fácilmente a suponer que debían de aceptarlos como una de esas decisiones de la ciudad, discutible y variable como todas las otras, pero, como ellas, legítima y bienhechora.

La educación por la ciudad

En cualquier caso, en materia religiosa, si presentamos posibilidades de conciliación cuyo detalle es dudoso, desde que volvemos a la conducta humana el papel de la ciudad

en la restauración de los valores se vuelve otra vez claro y se revela preponderante.

Contribuye de diversas maneras a la formación misma de los individuos, así como a la difusión o a la defensa de los valores. A pesar de la rareza de los testimonios, podemos distinguir dos aspectos de su papel, aspectos en los cuales Protágoras había insistido indiscutiblemente.

La primera forma de su acción es oculta, pero positiva: en el *Protágoras*, nuestro sofista explica cómo los individuos se convencieron de las ideas sin las cuales una ciudad no puede existir. Nada es más indispensable que estas ideas. Aquello de lo cual no se puede prescindir no es «el arte del carpintero, del fundidor o del alfarero, es la justicia, la templanza, la conformidad con la ley divina y todo lo que yo llamo con una sola palabra: virtud propia del hombre» (324 e-325 a). Ahora bien, ¿quién nos enseña esta virtud? La aprendemos sin darnos cuenta en la infancia y después a todo lo largo de nuestra vida. Sigue a continuación un largo informe que se inicia en el momento en que el niño empieza a hablar, en el cual la «nodriza, la madre, el pedagogo, el mismo padre se esfuerzan sin descanso en hacerle lo más perfecto posible; a propósito de todo cuanto hace o dice, le prodigan las lecciones y explicaciones: esto es justo y esto es injusto, esto es bello y esto es feo, esto es piadoso y esto es impío, haz esto y no hagas aquello...» (325 d). Después viene el tiempo de la escuela, los consejos del maestro, la lectura de los textos y de esas obras «llenas de buenos consejos y también de digresiones, de elogios, donde se exalta a los héroes antiguos a fin de que el niño, seducido por la emulación, los imite e intente parecerse a ellos». Siguen las lecciones de cítara y las bellas obras líricas, donde se aprende armonía y ritmo, esenciales en la vida humana. Luego viene el entrenamiento físico y, por último, la ciudad misma entra en juego: obliga a los jóvenes a aprender las leyes. Del mismo modo que se da un modelo de escritura, así se les ofrece el trazado de las conductas a copiar; reclama que se ajusten a ellas y sanciona los actos que se apartan. Pone el último toque a este esfuerzo inmenso «privado y público en favor de la virtud». La adquisición de las virtudes se hace, pues, para ella y por ella.

Este texto notable expresa ideas nuevas y profundas. Su novedad no está ligada a la originalidad de una observación

ni de un programa (aunque se puede admirar de paso la presencia de ideas hoy demasiado desconocidas, como el papel de los textos literarios en la formación moral y cívica): esta novedad se debe a una toma de conciencia clara de los medios por los cuales se hace esta educación silenciosa y anónima. Siempre conservarán este sentido agudo, que indica Protágoras, de la acción moral ejercida por un ambiente determinado, y el modo como poco a poco modela el espíritu y el corazón de cada uno.

La comparación aclara la importancia de esta idea y su fuerza particular en Protágoras.

Porque esta idea se encuentra en otras partes. Se la encuentra un poco en Platón en la medida en que admite —con retoques— la educación tradicional; pero él la limita a las lecciones propiamente dichas y no las da con el fin de difundir la justicia.[6] Se la encuentra también (y el hecho confirma la autenticidad del testimonio aportado por Platón) en el pequeño tratado de los *Discursos dobles*, tan lleno en todos los aspectos del pensamiento del gran sofista (¡pero tan seco y tan pobre, comparado con lo que se sabe de Protágoras!). Este tratado tomó precisamente la idea del maestro sobre la educación que realizan sin darse cuenta el padre, la madre y después el simple contacto con la realidad cotidiana. Pero mientras Protágoras habla de la enseñanza de los valores y de la justicia, el autor de los *Discursos dobles* sólo habla de la lengua: un niño griego, educado desde la infancia en Persia, hablaría persa sin que pudiera decirse quién le enseñó las palabras... Bajo este aspecto, la idea es justa, pero simplista y poco impresionante; bajo la forma que le dio Protágoras, era profunda.

También se encuentran ecos de la idea fuera de los debates de los especialistas,[7] y particularmente en Tucídides. En dos ocasiones, para Esparta y para Atenas, cuyas dos personalidades morales compara tan bien entre sí, emplea expresiones que sugieren esta integración progresiva descrita por Protágoras. Demuestra en esta oración fúnebre pronunciada por Pericles cómo la grandeza de la ciudad impone el amor de ciertos méritos que la distinguen y la han encumbrado a tal altura. Y muestra en el discurso del rey de Esparta, Arquidamo, en el libro I (84), cómo ha elaborado Esparta una forma de sabiduría y virtud que también le es propia y que inculca a sus ciudadanos de

generación en generación. Es un asunto de formación, dice; el verbo que designa esta formación, o esta educación, lo repite dos veces. Tanto en esta variedad de las virtudes, diferentes según los lugares, como en este papel de la educación por la ciudad, se reconoce la afinidad con Protágoras: se encuentra en un texto y en otro el mismo relativismo y el mismo sentido profundo del bien común. Pero en Tucídides se trata de breves indicaciones; la exposición de Protágoras es, por el contrario, completa y sistemática: se afirma con toda su fuerza.

Ahora bien, constatamos que implica por su parte una adhesión real a estos valores, cuya forma puede variar, pero cuya utilidad para el grupo social está absolutamente fuera de toda duda. Los llama «la justicia, la templanza, la conformidad con la ley divina». Es más, llega a reconocer y celebrar otras virtudes, todas las virtudes, porque recuerda las «de los héroes antiguos». Sin duda sus sacrificios aseguran con mucha frecuencia, de manera directa o indirecta, el bienestar de la ciudad y su esplendor. Pero hacen más que esto: del mismo modo que la armonía y el ritmo permiten un feliz equilibrio y un buen entendimiento con el prójimo, también es posible, mediante estos modelos, sentir una devoción total por el interés común. Para la ciudad, por la ciudad, todas las virtudes renacen sobre bases nuevas.

Con esto Protágoras justifica de alguna manera las exhortaciones morales que escribieron Pródico e Hipias. Restablece este puente que buscábamos y que permite conciliar la crítica de los valores en el plano metafísico con su reaparición en el plano de la utilidad humana. Da coherencia al conjunto. Hace comprender lo que tenía de nuevo este humanismo, que es tan fecundo como sistemático.

No obstante, esta «formación continua», si se hace a fuerza de lecciones y de ejemplos, conlleva asimismo sanciones, como ya hemos visto. Pero la idea de una educación por y para la ciudad iba acompañada precisamente, en Protágoras, de una teoría relativa al castigo y a su papel educador: esta teoría es de una originalidad y de una fuerza que aún actualmente siguen siendo convincentes.

También ella figura en el principio del *Protágoras* cuando nuestro sofista se emplea en probar que la virtud se aprende en el espíritu de las personas. La existencia de cas-

tigos es, a este respecto, un signo, porque es evidente que se utilizan como un aviso al porvenir: «Nadie, en efecto, al castigar a un culpable, contempla ni toma como móvil el hecho mismo de la falta cometida, a menos que se abandone como una bestia feroz a una venganza exenta de razón: quien se preocupa de castigar con inteligencia no golpea a causa del pasado —ya que lo hecho, hecho está—, sino en previsión del porvenir, a fin de que ni los culpables ni los testigos del castigo cometan nuevas faltas» (324 b).

Esta teoría del castigo como lección para el porvenir no es absolutamente nueva. Aparece en el teatro de Esquilo en relación con la justicia divina: ésta, que es «violencia bienhechora», invita a los culpables a refexionar y permite que la sabiduría penetre en sus corazones contra su voluntad. Del mismo modo, el temor del castigo se inculca por el bien de la ciudad, gracias a la sana amenaza que hace pesar el tribunal del Areópago; pues, como dice Atenea en *Las Euménides* (699), «si no tiene nada que temer, ¿qué mortal hace lo que debe?». Desde el momento en que la justicia viene a reemplazar a la venganza, el pensamiento griego se orienta en este sentido y quiere ver en los castigos un estímulo para obrar mejor. No obstante, un cuarto de siglo después de *La Orestiada* esta idea adquiere un relieve mucho mayor, y se aplica con precisión a las penas humanas, infligidas por la justicia humana.

Aquí se nos reserva una sorpresa. ¡Que la misma teoría es puesta por Platón en boca de Protágoras y en la de Sócrates! ¡Él, que suele tomarse tantas molestias para enfrentar al uno contra el otro!

En este punto se produce el encuentro. Porque en el *Gorgias*, e incluso al final del *Gorgias*, cuando el tono se eleva y se consideran los mitos del más allá, Sócrates vuelve a tomar por su cuenta la idea que acabamos de oír formulada por Protágoras; y la toma a gusto, con insistencia: «Pero el destino de todo ser a quien se castiga, si el castigo es infligido correctamente, consiste o en mejorar y sacar provecho de la pena, o en servir de ejemplo a los demás, a fin de que éstos, por temor de la pena que le ven sufrir, mejoren por sí mismos» (525 b). El texto continúa distinguiendo a aquellos cuyo mal es curable, de los que son incurables: el castigo de éstos sólo vale como ejemplo para los

demás; constituye una especie de espantapájaros, colocado como advertencia en las prisiones del Hades...

Hay que confesar que la comparación de estos dos textos es fascinante.

Por la semejanza que muestran, prueban la evidencia de que entre el sofista y el filósofo no hay el abismo cuya existencia podría ser sugerida por el contraste entre ciertas doctrinas suyas. Estos dos hombres que respetaban por igual las leyes de Atenas y se preocupaban por la enseñanza y por la virtud, podían coincidir en este punto. Platón no habría atribuido esta doctrina a Protágoras si éste no la hubiera sostenido; hay que creer que la sostenía y que Sócrates, y Platón después de él, cuando quisieron examinar hechos de la vida práctica en el seno de la ciudad, compartieron naturalmente el pensamiento de un maestro que no era —esto es claro— tan inmoralista como algunos habrían supuesto. Aun suponiendo un orden inverso, o incluso una fuente común, el acuerdo no resultaría menos significativo.

Por lo demás, este acuerdo no es un caso aislado; también Platón describe el nacimiento de las ciudades de modo realista y presenta la justicia como una condición de su estabilidad. Tales coincidencias corresponden al tono deferente que Platón emplea siempre hacia Protágoras. Concuerdan igualmente con un testimonio que ha dejado estupefactos a la mayoría de los críticos, acostumbrados a trazar una separación radical entre los «buenos» y los «malos». Es el testimonio de Aristógenes, transmitido por dos fuentes, que afirma que *La república* de Platón se encontraba casi entera en las *Antilogías* de Protágoras. Como testimonio de hecho es evidentemente un error o una mentira. Pero si se trataba de afinidades, de puntos de contacto, de acuerdos de principio que reconocieran la prioridad del sofista por muchos análisis políticos, en este testimonio habría mucho de verdad. En toda su parte positiva, el pensamiento de Protágoras podía muy bien ser seguido por Platón; y, a la inversa, en toda su parte práctica, el pensamiento de Platón apenas podía evitar pedírselo prestado a Protágoras.

Pero si la similitud ilumina afinidades como éstas, que conviene tener en cuenta, nos deleita de igual modo medir

las diferencias. Porque entre los dos textos sobre el castigo, que parecen tan cerca uno de otro, no todo es idéntico.

Primera diferencia: Sócrates habla del castigo pensando sobre todo en los castigos del más allá, y su análisis acompaña un mito de los infiernos. En cuanto a Protágoras, sólo piensa en la ciudad y en los castigos humanos.

Asimismo, Sócrates utiliza mucho la imagen de la enfermedad: quiere que el castigo haga mejor a la gente y la cure si se puede curar; lo que le preocupa, pues, es el estado del alma del culpable. A Protágoras sólo le preocupa evitar las faltas del porvenir: así pues, le preocupa el estado de la ciudad, a la cual las faltas amenazarían con envenenar y dividir. Por otra parte, precisa que describe el uso predominante, en particular en Atenas; no piensa en los dioses ni en los individuos: sólo tiene en la cabeza esta justicia civil que se ejerce para la defensa de las leyes de la ciudad.

Por último, Sócrates —y algunos lo consideran un mérito, ya que supone un análisis más detallado— distingue entre las diversas faltas y los diversos casos. Comparte esta característica con el Platón de *Las leyes*. En efecto, en el libro IX de este tratado, Platón esboza todo un proyecto de justicia penal, distinguiendo entre los daños y la injusticia y dejando a un lado los crímenes involuntarios, los homicidios debidos a la cólera, con o sin premeditación, etc. Es una investigación preciosa y una etapa interesante en la historia de las ideas morales y jurídicas. Pero Protágoras, al menos en este pasaje, no busca distinguir; sólo retiene una idea que parece haber sido esencial en su pensamiento y en su vida: la de una educación que se prolonga durante todas las edades del hombre. La encuentra tanto en la justicia penal como en la vida política o vida cotidiana; al parecer, es siempre la cuestión esencial para los hombres. A sus ojos, el papel educador que desempeña la ciudad es al mismo tiempo lo que la mantiene y justifica todas las medidas que toma para asegurar su cohesión, ya sean represivas o de simple incitación. Partiendo de la idea eminentemente griega del hombre ciudadano, Protágoras sacó de una reflexión sobre la ciudad una justificación de las virtudes, fundada en el interés común; en el momento en que los otros cimientos se revelaron de repente tan frágiles, encontró para estas virtudes nuevas razones de ser, honradas y practicadas, en el seno del grupo civil.

Defensores de las virtudes

A propósito de Protágoras, vemos cómo un pensamiento humanista y razonado puede encontrar en la vida colectiva una justificación nueva para muchos valores. Ahora bien, encontramos efectivamente en varios otros sofistas estímulos no menos razonables para toda clase de virtudes.[8]

El principio es importante. Explica que, incluso entre el público, los sofistas pasaron a veces por maestros de moral. En el diálogo que lleva su nombre, cuando Menón busca dónde adquirir «este talento y esta virtud que hace que uno gobierne bien su casa y su ciudad, que honre a sus padres, que sepa recibir a sus conciudadanos o a los extranjeros y despedirse de ellos como conviene a un hombre honrado», Sócrates contempla en seguida a los sofistas para responder a este deseo. La sugerencia fue muy mal acogida por Anito y sin duda no era bastante seria. Pero lo cierto es que el principio de la frase recuerda mucho la definición que Protágoras da de su arte en el *Protágoras*; por el contrario, la continuación enumera las virtudes más tradicionales y más conformistas. ¿Se piensa para ellas en los sofistas? Mucho más, se termina con los buenos modales... Esta mezcla sugiere de forma divertida que, incluso para los sofistas en general, no se consideraba que hubiera una ruptura absoluta: se podía enseñar muy bien el nuevo arte y ser un respetable maestro de moral.

Ya sabemos que era así. Conocemos a varios sofistas que desempeñaron este papel. Al volvernos hacia ellos constatamos que, por razones paralelas a las de Protágoras, llegaron a defender en sus escritos no solamente a la justicia sino valores y virtudes diversos por los que abogaron de forma declarada. Es el caso de Pródico y del Anónimo de Jámblico: tenemos abogados defensores suyos que no admiten ninguna duda y que incluso aceptan la moral cuya presencia había sido revelada en el capítulo anterior en la obra de Antifón, en relación con el tema de la concordia.

Estos dos defensores parecen más tradicionales, pero muestran hasta qué punto nuestros sofistas eran poco amoralistas. Lo eran tan poco que se advierte en buena parte de ambos textos el sentido del esfuerzo.

En el apólogo de Pródico sobre Heracles en la encrucijada de caminos, una de las dos mujeres que se dirigen a él

ensalza la vida «más agradable y fácil» (*Los Memorables*, II, 1, 23): pero la otra, que es la Virtud, inicia su defensa con la idea de que, por el contrario, es preciso esforzarse: «De todo lo que es bueno y hermoso, los dioses no dan nada al hombre sin esfuerzo y sin aplicación» (28). Para todo hay que entrenarse con trabajo y sudor. Esta última palabra recuerda directamente el elogio del trabajo hecho por Hesíodo: «Antes del mérito, los dioses han puesto el sudor.» Este hecho muestra bastante bien que los nuevos maestros abrazan a menudo, de manera deliberada, las tradiciones morales del pasado. Pródico no fue ciertamente el único en hacerlo: también el Anónimo empieza diciendo que para lograr el éxito en cualquier campo hay que ser «amigo del esfuerzo». Tampoco podemos olvidar a Antifón recordando que las alegrías no van solas; al hablar de las victorias en los juegos, de los logros intelectuales, de los placeres de toda índole, constata: «Honores y recompensas, incentivos que la divinidad presenta al hombre, obligándole a grandes penas y a grandes fatigas» (49). Tampoco debemos olvidar que los dos escritores discípulos de los sofistas, Tucídides y Eurípides, presentaron con insistencia el éxito ateniense (o el éxito en general) como adquirido a fuerza de pruebas y de esfuerzos. En contraste con una vida de tranquila molicie, exaltaron la acción; Tucídides puso este pensamiento en boca de Pericles, otro amigo de los sofistas.

Estos esfuerzos se emplearán en una acción práctica y en la adquisición de una forma de excelencia, es decir, la *areté*. ¿Cuál? Ni Pródico ni el Anónimo lo dicen; dejan libre la elección. Pero la generalidad de las fórmulas muestra en los dos que estaban dispuestos a acogerlas todas. Pródico habla de las cosas «buenas y bellas»; después habla de ayudar a sus amigos, a la ciudad, a Grecia, de distinguirse en la guerra, de fortalecer su cuerpo. El género de la acción parece importar mucho menos que el principio, que es tender a la calidad y a la mayor felicidad del hombre. El espectáculo más agradable de todos es, según la Virtud, contemplar una bella obra (o una bella acción), de la cual uno sea el autor... El carácter positivo del ideal es indiscutible; la imprecisión de su naturaleza no lo es menos. El Anónimo habla de la sabiduría, del valor y de la virtud (*areté* en el sentido amplio), ya sea en su conjunto, ya sea en una de sus partes. Es más preciso en la continuación, ya que desarro-

lla con prolijidad el caso de dos virtudes que consisten en no ser ni esclavo del dinero ni avaro de la propia vida. La primera de estas virtudes es, palabra por palabra, la que Tucídides elogia en Pericles; la segunda es la que Pericles alaba en los atenienses muertos por la patria. El ideal es, pues, a la vez más alto y más preciso que el de Pródico. Sin embargo, define solamente condiciones de conjunto y no ofrece ninguna clasificación de las formas de excelencia o de las virtudes.

Se diría, pues, salvando esta reserva, que nuestros autores dejan a cada uno la elección de méritos, como si quisiera reconocer en este terreno la legitimidad de las opciones individuales, al modo de Protágoras, reconociendo la legitimidad y la equivalencia de las diversas opiniones. En cambio, la meta perseguida por estos esfuerzos hacia la excelencia está bien clara en uno y en otro. Incluso puede decirse que es doble en ambos.

Esencialmente, sobre todo en Pródico, esta meta consiste en la estima y la buena voluntad del prójimo, fundadas en servicios prestados. Dicho de otro modo, el grupo humano vuelve a ser, también aquí, la justificación final, y esta idea permite al sofista proponer una recompensa para las buenas acciones. La insistencia del texto de *Los Memorables* llega a ser de una ingenuidad conmovedora. Porque al fin y al cabo las diversas excelencias mencionadas sólo lo son en función de las diversas simpatías que pueden suscitar: «Si quieres que los dioses sean benévolos contigo, debes servir a los dioses; si quieres que tus amigos te aprecien, debes prestarles servicios; si quieres ser honrado por una ciudad, debes serle útil; si pretendes ser admirado por toda Grecia por tu mérito, debes hacer algo por su bien.» Los ejemplos que siguen, con el trabajo de la tierra y la guerra, dependen siempre de esta idea de legítima retribución, pero ya no consideran el grupo humano. Sin embargo, no tardan en volver a encontrarlo. La Virtud, en efecto, muestra que su rival es rechazada y despreciada: ella, por el contrario, está relacionada con los dioses, con los hombres de bien, y ninguna bella realización, humana o divina, se hace sin ella: «Soy honrada —dice— por los dioses y por los hombres que opinan así.» Luego se evocan sus buenas relaciones con los artesanos, con los maestros, con los servidores, en los trabajos de la paz y en los de la guerra; es, en fin,

según una fórmula que hace pensar en Protágoras, «la mejor asociada en amistad». Elogios, honores, apreciación, más honores, las palabras se acumulan y repiten para acabar con la palabra de memoria, que prolonga más allá de la muerte esta estima de los otros hombres.

Por esta última característica nos reunimos de nuevo con el Pericles de Tucídides. Porque, si el imperio de Atenas había sido adquirido en las penas y en las pruebas, ahora se prolongaba en una gloria imperecedera; tal era, a los ojos de Pericles, la suprema recompensa. («Para las generaciones futuras, aunque algún día tengamos que doblegarnos, puesto que todo implica también una decadencia, su memoria será preservada eternamente».) Los mismos esfuerzos encuentran en esta memoria la misma recompensa.

Puede haber, pues, algo bastante grandioso en las aspiraciones propuestas aquí por la Virtud; nadie olvidará que aquel a quien se dirige es precisamente Heracles, el héroe glorioso entre todos. Pero desde los tiempos heroicos, la moral se ha orientado hacia horizontes más modestos; en la vida corriente, la gloria ha cedido el puesto a sentimientos de estima, de afecto y de unión. Uno ayuda, es apreciado, es ayudado a su vez. Tal es la nueva forma bajo la cual se manifiesta la opinión ajena; también, al parecer, un testimonio nuevo de la importancia dada desde hace poco a las relaciones humanas en el seno de la ciudad: ¡Protágoras no está muy lejos!

De hecho, en Pródico, el entendimiento entre los hombres devuelve su lugar a todas las generosidades, a todas las disponibilidades, a todas las valentías...

En cuanto al Anónimo, insiste más bien en otras justificaciones; sin embargo, el mismo movimiento se perfila claramente en él. Él también piensa en los demás, y piensa en la unión. Es por esto por lo que, habiendo declarado que es preciso emplear los propios méritos en lo que es «bello y conforme a las leyes», precisa que la virtud más elevada es ser «útil al mayor número de gente». Pero esto no se logra si no se siguen las leyes y la justicia: «Son ellas las que fundan y mantienen las ciudades de los hombres.» Como el ideal consiste en servir y ayudar al prójimo (¡siempre la utilidad!), se inscribe, como la justicia de Protágoras, en el marco de la unión entre los ciudadanos. Y esta presencia

del vínculo entre la gente se prolonga, como para Pródico, con la idea de una memoria duradera: el párrafo 5, 6 habla de perseguir la gloria (o la buena reputación) por la virtud.

En lo que respecta a este primer objetivo fijado para los esfuerzos humanos, nuestros dos textos están rigurosamente de acuerdo.

No obstante, ya es hora de reconocer que a este objetivo, en cierto modo exterior, se une otro más interior, y que a la utilidad recíproca en el seno del grupo o de la ciudad se suma una ventaja para el propio individuo.

En el apólogo de Pródico, este segundo aspecto está muy poco desarrollado. Aparece brevemente sugerido en el paso que califica de la mayor alegría del hombre, la de contemplar una bella obra o una buena acción de la cual uno es autor (31). Ser elogiado por los otros era un móvil de orden exterior; pero esta contemplación del bien que uno ha cumplido tiende ya hacia la buena conciencia. Entonces se descubre lo que se ha entrevisto para Antifón: la idea de una felicidad y un acuerdo interiores que son ventajas por sí mismos y merecen como tales un esfuerzo.

Esto es lo mismo que encontramos de manera clara en el Anónimo, en todo el final del texto.

Describe, en efecto, las ventajas del respeto a las leyes, que son ante todo ventajas vinculadas al entendimiento y el acuerdo entre los hombres. Pero pronto se pasa al estado de paz interior que corresponde a este acuerdo: los hombres se deshacen de las preocupaciones penosas suscitadas por los «negocios» y son libres para la acción. Se duermen sin temor ni tristeza, y se despiertan sin angustia, confiados en el éxito de sus esfuerzos...

Un cuadro eufórico, ciertamente, pero que suscita en seguida en nuestros lectores un sentimiento de lo «ya visto». La palabra *álypos*, que significa «sin tristeza», nos recuerda que Antifón (según la *Vida de los diez oradores* que figura como de Plutarco) había desarrollado un «arte de apartar la tristeza» (*téjne alypías*). Incluso habría tenido, según este testimonio, una especie de clínica donde cuidaba la tristeza como un médico cuida las enfermedades del cuerpo. Si el mismo Antifón condena sentimientos o vínculos personales, es a causa de la tristeza que pueden conllevar; como el matrimonio, que dobla nuestros tormentos. La preocupación de estar «sin tristeza» nos remite bastante

directamente a Antifón. En cuanto a este sueño sin temores, ¿no nos recuerda también algo? Se le encuentra más o menos en el apólogo de Pródico, donde dice que el trabajo depara un sueño más agradable: cuando se ha practicado, los despertares no son penosos.

El encuentro es divertido,[9] el sueño reparador es manifiestamente la forma más concreta de la buena conciencia, la más fácil de invocar como argumento. Se sabe, por lo demás, que Platón, en el libro IX de *La república*, aborda la descripción del hombre tiránico mostrando cómo sus deseos se liberan en el sueño. Nos gustaría citar de paso la bella evocación que hace del sueño del sabio: «Pero, en mi opinión, cuando un hombre posee salud y templanza y no se entrega al sueño hasta haber despertado su razón y haberla alimentado con bellos pensamientos y bellas especulaciones, consagrándose a la meditación interior [...]»: será suficiente recordar que este hombre «se duerme en la paz del corazón» y que, en semejante reposo, escapa a lo que atormenta a los demás, a saber, «las visiones monstruosas de las pesadillas» (572 b). Como tantas otras veces Platón profundiza en los análisis de sus predecesores agregándoles la riqueza del análisis psicológico, la visión de un alma dividida y la amplitud de un pensamiento enteramente organizado en un sistema. Pero también muy a menudo escribe a partir de los análisis de estos mismos predecesores, y a veces en la prolongación de ciertos sofistas.

Comoquiera que sea, llama la atención la convergencia de estos textos diversos en los cuales se encuentra de manera tan constante una defensa positiva de las virtudes y los valores. Algunos mencionan a los dioses en relación con estos valores morales. En Protágoras se menciona la existencia de la justicia y la del respeto al prójimo, quizá por amabilidad con las formas del mito. Pródico va un poco más lejos, a juzgar por el apólogo que nos ha transmitido Jenofonte; porque aquí, además de la personificación que nos hace del Vicio y la Virtud, se menciona la benevolencia de los dioses como uno de los objetivos que puede proponerse un hombre, de modo hipotético, es cierto, y a título de ejemplo. Estas menciones prueban que no había en sus autores un ateísmo sistemático y provocador, pero no facilitan el fundamento de la moral. Ésta debe reconstruirse por entero a partir del interés bien calculado del hombre.

Señalemos, por otra parte, que en el más moralizador de todos, el Anónimo de Jámblico, no hay ninguna mención de los dioses ni ningún recurso a la trascendencia. Tampoco hay en ninguno (a diferencia de Platón) la idea de una recompensa en el otro mundo.

Esta preocupación de dar a la moral bases nuevas para compensar las que le estaban arrebatando es una tendencia común a la época.

Conocemos una excepción notable entre los sofistas. Gorgias, según el joven Menón, que lo había conocido en Tesalia, se burlaba de los sofistas que se presentaban como maestros de la virtud: «Lo único que se debe buscar —según él— es la formación de oradores» (*Menón*, 95 c). Se puede pensar también que ciertos sofistas fueron sin duda indiferentes, incluso amoralistas. Pero en general esta preocupación de defender racionalmente a la virtud es compartida, con mayor o menor eficacia, por todos: de hecho, procede de la crítica misma ofrecida por los sofistas. Finalmente, se constata que el movimiento abarca hasta a Sócrates y Platón. Si son más exigentes que nuestros sofistas, si al contrario de ellos, vemos al primero insistir en el destino de las almas después de la muerte y al segundo sostener como esencial la existencia absoluta de las ideas, ellos también deben descubrir, para defender la moral, argumentaciones basadas en la idea de la utilidad.

La gestión de los sofistas es clara. Podemos decir incluso que forma con el resto de sus doctrinas un conjunto coherente. Lo útil era, en efecto, la noción misma sobre la cual se basaban sus probabilidades («No he obrado así porque no habría redundado en interés mío», o «Si me escucháis, veréis las ventajas que se derivarán»); el resultado era de una psicología realista, e incluso pesimista, de la cual tenemos un ejemplo en la obra de Tucídides, donde todos, bajo apariencias más o menos halagadoras, persiguen siempre su interés. Ahora bien, en este interés se basa, a fin de cuentas, directa o indirectamente, la nueva moral: y esta moral que cada uno predica a su manera consiste en obrar bien con los hombres porque somos solidarios con ellos.

Por lo demás, encontramos una confirmación de este modo de pensar si consideramos, una vez más, su resultado. Porque, cualesquiera que hayan podido ser las variaciones individuales, y quizá la separación entre los espíri-

tus, al ser unos más tradicionalistas y otros más revolucionarios, la herencia ha pasado bajo esta forma al clasicismo ateniense, representado, también aquí, por Isócrates.

Isócrates piensa que la opinión de los hombres es autoridad en materia moral. Le enorgullece enseñar a hablar bien, porque la palabra es lo que permite a los hombres reunirse, escucharse y coexistir. Piensa que la más bella autoridad consiste en dar buenos consejos en política. El consejo que forma el vínculo entre todos los tratados que ha escrito es el de comportarse bien para obtener la estima y la simpatía de las gentes, que en definitiva representan, gracias a la unión, la verdadera fuerza. Explica así la grandeza y la caída de las dos hegemonías de Atenas y después de Esparta, así como el derrocamiento de la oligarquía. Recomienda a las ciudades y a los príncipes que se turnen para dirigir esta forma duradera de poder, fundada en las acciones nobles. Esto no constituye una moral muy elevada ni tal vez una política muy sutil; pero hace una moral y una política que se sitúan en la prolongación de lo que había servido de base a las de los sofistas.

Hemos visto que esta base les había permitido una defensa racional y firme de las virtudes. Como para ellos éstas estaban vinculadas a la vida de la ciudad, no nos sorprenderá ver que al lado de esta reconstrucción de los valores y de las virtudes, los sofistas intentaran a menudo elaborar doctrinas propiamente políticas, es decir, tendentes de manera directa al bien de las ciudades y de los pueblos.

NOTAS DEL CAPÍTULO VII

1. *Teeteto*, 166 a; cf. más arriba, p. 109.

2. Para el enfermo, el texto habla de sensaciones «útiles y sanas» (167 c); esta noción se puede aplicar también al Estado: para un Estado, la salud se basa en *díke* y en *aidós*; y se define por la concordia.

3. 167 d (traducción ligeramente modificada). A Platón debió de divertirle añadir la idea de que esto justifica las grandes sumas cobradas por los sofistas.

4. *Protágoras*, 319 a, traducción ligeramente modificada, como las dos precedentes del *Teeteto*.

5. Cf. además *Los Memorables*, II, 1, 28.

6. Protágoras, de acuerdo con la democracia ateniense, encuentra un elemento de justicia en cada ciudadano: Platón, partidario del orden, ve la justicia en una sana ordenación de las diversas clases, desempeñando cada una su papel.

7. En la *Apología* (24 d-25 a), a Melito, el acusador de Sócrates, se le presenta como mantenedor de las leyes, y los jueces y pronto todos los atenienses actúan junto a los jóvenes como maestros de virtud.

8. Se ha citado y discutido hacia el fin del capítulo I el texto en que Jenofonte parece negarlo. Es evidente que entender este texto como lo hacían los primeros grandes maestros sería de una injusticia flagrante.

9. Se encuentra en Critias (B 6, hacia 15-22) la idea de un grado moderado de bebida, adaptado a la vez al amor y al sueño; pero la idea es mucho más modesta y material.

Capítulo VIII

LA POLÍTICA

La política ocupó un lugar trascendental en la actividad de los sofistas y lo hizo bajo dos formas: la de la política interior y la de relaciones entre los pueblos.

La política en las ciudades

Los sofistas se proponían enseñar «el arte político» y se interesaban con todo ardor por los debates en las ciudades y por los problemas constitucionales.

Esto no quiere decir que se les pueda atribuir de modo colectivo opiniones o simpatías que, por lo menos en el terreno de la política interior, los colocarían en un partido determinado.

Es de todos conocido que el desarrollo de su enseñanza está vinculado al de la democracia: la formación retórica y política que dispensaban sólo tenía sentido si la gente podía desempeñar un papel por medio de la palabra. Esta enseñanza era costosa y sólo se dirigía a los ricos, capaces de pagar; los aristócratas, cuyas familias habían sido preponderantes durante mucho tiempo, debían desear también más que otras mantener o recuperar esta influencia: el hecho es que, en las reuniones patrocinadas por Platón, se llenaba toda la sala. El *Protágoras* tiene lugar en casa del acaudalado Calias y en ella intervienen, entre los sofistas, el gran aristócrata que era Alcibíades, sin contar a Critias, que es poco menos que un sofista y un aristócrata reconocido, destinado a destacar más tarde como miembro de la oligarquía.

Sin embargo, por esta única razón no podemos prestar a los sofistas las mismas ideas o simpatías aplicables a todos. Estamos obligados a hacer distinciones.

Por otra parte, Protágoras está también aquí un poco apartado de los más jóvenes.

Protágoras era amigo de Pericles; ahora bien, el régimen que impuso Pericles representa el espíritu de la democracia, pero de una democracia que no tardaría en parecer moderada, en contraste con la que vino después. La persona misma del hombre de Estado introdujo en la práctica política el gobierno de una autoridad personal, que hizo decir a Tucídides: «Bajo el nombre de democracia, fue de hecho el primer ciudadano quien gobernó.» Pericles, en efecto, aunaba una gran firmeza a un gran prestigio; aún no practicaba la demagogia, de la cual los textos posteriores ya no dejaron de lamentarse.

Sabemos que Protágoras fue también el legislador de la colonia panhelénica de Turio, fundada por instigación de Pericles. Muchos se han preguntado qué clase de régimen pretendió instaurar.

A priori, sólo podía tratarse de una democracia. Primero debió de ser un régimen inspirado en el de Atenas, aunque otras ciudades estaban asociadas a la empresa. El nombre del fundador era ateniense y no podemos imaginar a Pericles, o a la misma ciudad, apoyando una constitución demasiado diferente de la que practicaban. Pero todo sugiere que Protágoras representaba esta tendencia. El mito que le presta Platón, según el cual todo hombre toma parte en la justicia, concuerda con el principio de que todo hombre debe poder juzgar y decidir. Además, en la práctica, sabemos que Protágoras fue perseguido judicialmente por un tal Pitodoro, que más adelante formaría parte del gobierno oligárquico de los Cuatrocientos.

Pero el régimen de Turio también sería una democracia. No sólo Pericles, que auspiciaba la empresa, no era un extremista como los que conocería Atenas después de él, sino que el hecho mismo de que se estableciera una legislación concebida de forma teórica para una ciudad que pretendía ser acogedora para hombres de diversos orígenes, imponía cierto equilibrio.

Todos los indicios coinciden en sugerir que Protágoras

debía de ser un hombre partidario de la democracia moderada.

Los otros grandes sofistas, en cambio, parece que se orientaron hacia ideas más oligárquicas, por lo menos algunos de ellos.

De Gorgias no podemos decir nada a este respecto, sólo que su discípulo Isócrates sería un defensor de la democracia moderada. Pero, ¿quién osaría juzgar las ideas políticas de un maestro a partir de las de uno de sus alumnos? El problema es tanto más molesto cuanto que, una vez llegado a Atenas como embajador de una ciudad aliada, Gorgias no era seguramente ajeno a la política. Tampoco se sabe nada de Pródico. ¿E Hipias? Creemos saber (por Tertuliano, y sin estar seguros de si se trata de nuestro Hipias) que pereció en las luchas políticas cuando intrigaba contra su patria, Elis, en el Peloponeso: pudo ser en una acción democrática emprendida contra la oligarquía que reinaba entonces en Elis. Pero sería muy imprudente basar nada en este testimonio.

En cambio, las cosas están un poco más claras para otros.

Tal es el caso del autor desconocido de los *Discursos dobles*, que se alza contra la designación por sorteo de los magistrados: ésta era una de las críticas aducidas por los adversarios de la democracia; ciertos proyectos de los moderados se esforzaban por limitar la parte del sorteo. El texto, que es bastante breve, emplea ciertos argumentos tradicionales de esta controversia, como la comparación con los oficios y las competencias prácticas (que tiene una resonancia socrática), o la idea de que con el sorteo se puede caer en manos de enemigos del régimen (Isócrates lo repetirá en su *Areopagítico*).

Junto a esta breve observación, se dispone también de informaciones sobre algunos de los grandes sofistas. Si nos atreviéramos, podríamos colocar entre ellos a Antifón, dando por sentado que el sofista se confunde con el orador; éste jugó un papel decisivo en la revolución oligárquica de 411, en la que perdió la vida. Por desgracia, esta identificación es muy discutida. En cambio, nadie podría refutar el caso de Trasímaco ni el de Critias.

De Trasímaco poseemos la primera página conocida en defensa de la «constitución de los antepasados», es decir, de

un régimen moderado, con tendencia hacia la oligarquía. Por otra parte, en *La república* (340 a) se ve cómo interviene a favor de nuestro hombre, y no sin vivacidad, un tal Clitofón, conocido por el papel que representó en 411 al proponer una enmienda que abría el camino a la reforma oligárquica. Se puede pensar que esta asociación entre los dos hombres no se debió al azar; este testimonio confirma el del fragmento sobre la «constitución de los antepasados».

En cuanto a Critias, tal vez no fuera un sofista, pero era incontestablemente un hombre muy activo en materia de política y uno de los partidarios más comprometidos de la oligarquía. Su papel no apareció en la primera revolución oligárquica (donde su padre intervino activamente) sino en la segunda, la de 401.[1] Figuró entre los «treinta tiranos» y contribuyó directamente a la condena y ejecución de Terameno, el hombre de la «constitución moderada»: lo juzgaba demasiado blando y demasiado indulgente con las ideas democráticas. Dicen que Terameno exclamó, al beber la cicuta: «¡A la salud del bello Critias!...» También se atribuye a Critias el régimen de terror que imperó un tiempo en Atenas. Murió poco después durante las luchas entre la oligarquía y los demócratas exiliados, en las que vencieron estos últimos, liberando a Atenas de este breve régimen oligárquico.

Si en Atenas hubo una persona realmente partidaria, y sin reservas, de la oligarquía, ése fue sin duda Critias.

De la democracia moderada a la oligarquía extremista, pasando por la oligarquía moderada, los pocos sofistas que conocemos y los escasos informes que tenemos de ellos nos abren todo un abanico de diversas actitudes y tomas de partido. Sólo se puede esbozar a grandes rasgos la imagen de características comunes. Así puede decirse que, contrariamente a sus pretendidos discípulos y a hombres como Calicles, pensaban en función del grupo. Ni estaban a favor de la anarquía (que Antifón condena con fuerza) ni de la tiranía de uno solo. Estaban a favor de los regímenes dignos del nombre de *politeía*.

Podríamos incluso sentir la tentación de pensar que existía entre ellos cierta homogeneidad a favor de la «constitución de los antepasados», lo cual concordaría muy bien con el principio de un orden basado en la concordia. Sería incluso totalmente verosímil si no hubiera dos casos límite,

que son una excepción o parecen serlo: Antifón, si se confunde con el orador, y con seguridad, Critias... Por una notable casualidad, estas dos excepciones son los dos atenienses del grupo. Es posible imaginar que, al no ser extranjeros, se encontraban a la vez en condiciones de mezclarse en la acción y mejor colocados para expresarse sin temor. A partir de aquí, sus ambiciones, sus relaciones o la evolución de los acontecimientos, los habrían arrastrado... A decir verdad, todo esto son puras especulaciones. Y constatamos sobre todo que la reflexión crítica mejor razonada y construida puede llevar, según los momentos y los individuos, a elecciones prácticas diferentes.

Es preciso, al menos tanto en este terreno como en materia de análisis filosófico, dejar de preguntarse si estos hombres estaban «a favor» o «en contra» de tal medida o de tal régimen. A diferencia de lo que pasaba con la filosofía, estaban seguramente por una cosa o por otra; comprometidos, dispuestos a actuar y a correr riesgos. Pero no todos lo estaban del mismo modo y nuestros conocimientos no nos permiten precisar más.

En cambio, casi todos compartían cierto interés por la reflexión política; en este sentido tendían a instaurar una ciencia nueva (¡una más!) basada en su conjunto en el esclarecimiento de los principios y en la comparación concreta: sobre este punto, los testimonios no admiten ninguna duda.

Apenas tenemos información sobre el contenido de estas reflexiones políticas a las que se consagraron los sofistas; pero sabemos que existieron. Títulos de obras e indicaciones aisladas permiten adivinar toda una actividad actualmente perdida, y sabemos además que fue esencial, por lo menos para algunos de ellos.

Después de todo, cuando Protágoras define el sentido de su enseñanza en el diálogo de Platón que lleva su nombre, dice: «El objeto de mi enseñanza es la prudencia para todos en la administración de su casa, y en cuanto a las cosas de la ciudad, el talento para conducirlas lo mejor posible con los actos y la palabra»; Sócrates incluso le hace precisar: «Si he comprendido bien, ¿es de política *(politiké téjne)* de lo que quieres hablar y te comprometes a formar buenos

ciudadanos?» Entonces Protágoras se lo confirma: «Así es, Sócrates, tal es el compromiso que adquiero» (319 a).

¿No es una injusticia haber traspuesto más o menos estas palabras y haberles hecho decir que Protágoras enseñaba a practicar una brillante carrera, como las que deseaba la dorada juventud? No es esto lo que dice: habla de buena gestión, de capacidad para la acción política y de buenos ciudadanos. Además, habla de una *téjne*, con sus conocimientos y sus reglas. Sin duda la retórica forma parte de ella, pero está lejos de abarcar su alcance. Estos buenos ciudadanos aún no eran capaces de dar buenos consejos y conocer, en su generalidad, los problemas de la política.

Esto podía llevar muy lejos. No es poco razonable imaginar que tal fue el punto de partida de la extraordinaria aparición de máximas o de análisis que encontramos en la literatura de la época, y más particularmente en Tucídides y Eurípides.

Los movimientos que agitan una asamblea y el modo de llevarlos a cabo figuran tanto en uno como en otro, tanto en la psicología de las masas como en la de los ejércitos, pero también las razones que hacen fuerte una alianza, los peligros provenientes de la gente demasiado pobre o demasiado rica, el papel de la inteligencia y de la previsión en los jefes de Estado o del ejército, los peligros de la demagogia, el poder de la opinión, las partes asignadas al dinero o la gloria, la diferencia entre griegos y bárbaros y sus límites, la necesidad del civismo y las ventajas de la generosidad... todos estos temas, citados aquí en desorden y casi al azar, implican una reflexión activa, llevada a todos los terrenos de la política que tienda a hacer de cada uno una especie de experto, capaz de verlo claro. La existencia de los discursos insertados en sus obras por nuestros dos autores nos da de ello una ligera idea; la de los discursos ficticios confirma la importancia de la formación impartida en este sentido por los sofistas.

Pero, ante todo, la competencia política suponía un conocimiento lúcido de los diferentes aspectos de las instituciones y de lo que podía llamarse, en el caso de una ciudad determinada, su constitución: sabemos que varios sofistas se ocuparon de ello. No sorprenderá a nadie que Protágoras abriera el camino en este aspecto.

Por lo demás, ¿por qué fue el legislador de Turio? Es evidente que había reflexionado sobre las leyes; también es evidente que su competencia en este campo era públicamente reconocida. El hecho es que Diógenes Laercio cita en la lista de sus obras un tratado *Sobre la constitución*. Es la primera obra de este título de cuya existencia tenemos conocimiento. Pero se inscribe en un doble movimiento que está bien atestiguado.

El interés por los regímenes aparece, en la misma época, en la discusión sobre los diversos regímenes que reproduce de modo bastante anacrónico el libro III de Herodoto, y en un tratado de fecha desconocida que podría ser anterior a la guerra del Peloponeso, o escrito en la primera mitad de dicha guerra. Este tratado se llama *Sobre la constitución de los atenienses*; ha sido transmitido por error con las obras de Jenofonte (porque Jenofonte escribió medio siglo más tarde un tratado *Sobre la constitución de los lacedemonios*).

Este género de reflexión era sin duda tan nuevo como la propia palabra, esta palabra que nosotros traducimos por «constitución», pero que entonces designaba un conjunto de leyes, de reglas constitucionales, de hábitos y costumbres.[2] Su brusca difusión corresponde, con toda evidencia, a una toma de conciencia reciente.

Ésta estaba vinculada a un deseo de mejora y de saneamiento de la vida política, se discutía en las asambleas sobre las medidas a tomar en este sentido, y es normal que los sofistas, al preparar a sus discípulos para estos debates, quisieran establecer las bases de ideas generales susceptibles de prestarles ayuda. De todas maneras, era un tema de meditación importante. Y una vez más estaba en el aire. Los filósofos, en particular los pitagóricos, habían pensado y escrito sobre la vida política y sobre sus principios. Otros contemporáneos también se preocupaban de ello. Hipódamo, que participó en la fundación de Turio, era un gran urbanista y es posible que dibujara el plano de la nueva ciudad. Se sabe en todo caso que reorganizó el Pireo. Ahora bien, Aristóteles escribe de él en su *Política* (II, 8): «Es el primero que, aun siendo ajeno a los asuntos públicos, emprendió el trazado de un plano de constitución ideal.» Al parecer también escribió un tratado «Sobre la constitución.» Aristóteles resume sus ideas, que englobaban la divi-

sión de la población y del territorio (en tres), así como la descripción del modo de gobierno. Es probable que Hipódamo fuera muy posterior a Protágoras, pero el caso es que animaba a ambos una preocupación análoga.

Asimismo, Faleas de Calcedonia, de quien Aristóteles habla muy poco tiempo antes, había redactado un proyecto de constitución que abogaba por la igualdad de las fortunas o por su equiparación. Se ignora la fecha exacta de este personaje, compatriota de nuestro Trasímaco y predecesor de Platón. Pero él también ilustra la moda de esta investigación.

En cualquier caso, con Protágoras se funda todo un movimiento de pensamiento: los tratados sobre este tema parecen haber pululado.

¿Qué debían al suyo? Es imposible decirlo, porque no sabemos nada de su contenido y una vez más tenemos que conformarnos con puras hipótesis.

También es imaginable que, dada su costumbre de las antilogías y controversias, Protágoras examinara en él los pros y los contras de los diversos regímenes. Algunos han llegado a suponer que el debate sobre estos diversos regímenes, en el libro III de Herodoto, reflejaba los análisis de Protágoras. Asombra, en efecto, ver a los jefes persas en el momento en que Darío tomó el poder, discutir pausadamente las ventajas y los inconvenientes de los tres regímenes principales —monarquía, oligarquía y democracia—, y pronto se reconoció en la discusión la influencia de los debates atenienses y de las investigaciones de los sofistas. Tanto Herodoto como Protágoras están asociados a la fundación de Turio, lo cual refuerza el alcance de estas convergencias. Si significaban una relación directa entre las ideas de los dos hombres —lo cual es sólo una hipótesis—, harían más sensible todavía el papel de Protágoras como iniciador y lo ilustrarían de manera concreta. Incluso sin esto, son elocuentes.

Por lo demás, el género mismo de los tratados como el de «Sobre la constitución» conocería un éxito aplastante. Y, finalmente, lo que Protágoras había inaugurado aquí debía de llevar directamente hasta Platón, cuyo gran tratado, que hemos adoptado la costumbre (latina) de llamar *La república*, se llamaba de hecho *Politeía*, es decir, *Sobre la constitución*. Se trata una vez más de una característica en que

la deuda de Platón para con Protágoras podría muy bien ser mayor de lo que se cree. El hecho de que a este título se haya añadido un subtítulo que significa *o de lo justo*, demuestra la preocupación ética y la exigencia de lo absoluto que distinguían la obra de Platón de la de sus predecesores en general y de Protágoras en particular.

El género de los tratados «Sobre la constitución» podía, por lo demás, tomar otras formas, y es lo que revela la obra de ciertos sofistas, como Critias y Trasímaco.

Critias lo practicó de diversas maneras. De él poseemos, en efecto, fragmentos de una *Constitución de los lacedemonios*, compuesta en verso, y varios pequeños fragmentos de una *Constitución de los tesalianos* y otra *Constitución de los atenienses*. De todos modos, la multiplicidad de los tratados de este tipo debidos a Critias es un hecho. Un testimonio antiguo habla, en plural, de las «Constituciones» de Critias (A 38).

Esta serie de textos revela un interés muy vivo; también revela un gusto marcado por la comparación. Critias no parece haber compuesto escritos teóricos y generales como los que acabamos de recordar: según las nuevas curiosidades etnológicas y antropológicas, mira y describe, colecciona y sugiere por doquier la confrontación.

De hecho, a causa del sentido muy amplio que tenía entonces la palabra *politeía*, Critias describía seguramente en sus tratados usos concretos más que instituciones: nada de lo que ha llegado hasta nosotros concierne a instituciones políticas. Se interesaba al menos por la moral y por las condiciones de vida, todo ello asuntos que, para un griego de aquella época, formaban parte de un sistema y estaban vinculados al régimen en un sentido amplio.

Pero, cualquiera que sea el contenido exacto de estos textos, se ve que lanzaban las bases de una especie de vasta encuesta sociopolítica con un brillante porvenir. Para hablar solamente de los textos literarios conocidos, podemos recordar que Jenofonte redactó una *Constitución de los lacedemonios*, y sobre todo que Aristóteles multiplicó, en vista de su *Política* y en torno a ella, los estudios de este tipo. Nos queda la *Constitución de los atenienses*, pero los catálogos antiguos atribuyen a Aristóteles de ciento cincuenta y ocho a ciento setenta y una «Constituciones»; algunos testimonios hablan incluso de doscientas cincuen-

ta. A esto aún hay que añadir las «Reglas de vida bárbaras» (*Nomina barbarica*), las *Tablas de las leyes de Solón*, etc. Esta enorme colección, hoy perdida, se sitúa en la prolongación de los esfuerzos de Critias y da buena cuenta del carácter más concreto y más matizado que toma la *Política* de Aristóteles en relación con *La república* de Platón. Los dos pensadores políticos más grandes de Grecia están, pues, al final de las dos orientaciones de pensamiento que habían lanzado, a finales del siglo precedente, nuestros dos sofistas: Protágoras, con su reflexión de legislador, y Critias, con sus investigaciones de comparador.

Esto parecería dejar bastante poco para los otros sofistas. Y, sin embargo, encontramos que Trasímaco es el único de quien poseemos un texto —el que ya hemos mencionado varias veces— y que este texto abre perspectivas no menos asombrosas que las precedentes.

Se trata de una reflexión sobre la constitución; no obstante, no es seguro que debamos atribuir el pasaje como suele hacerse, a un tratado «Sobre la constitución», del cual nada nos garantiza la existencia: el texto podría muy bien pertenecer a los *Discursos deliberativos*, que están atestiguados por el testimonio de La Suda.[3] En tal caso estaríamos en presencia de un género próximo al que practicó tan a menudo Isócrates y que consiste en difundir, bajo la apariencia de un defensor ficticio, las ideas que uno mismo sostiene, combinando así el modelo retórico con la propaganda política. Este fragmento se ha conservado como un ejemplo de estilo; pero el *Plataico* de Isócrates es buena muestra de lo que estos discursos ficticios podían tener de personal y comprometido.

Trasímaco empieza por justificar su intervención —lo cual es un lugar común banal en retórica; pero lo aprovecha para evocar los felices tiempos del pasado—, lo cual da en seguida a este principio su orientación política. Después esta orientación se precisa, pero en una argumentación en que el espíritu de conciliación es muy notable, pues parece vincular entre sí la moral y la política. Trasímaco se lamenta de las faltas acumuladas y, en términos que semejan mucho los del Anónimo, muestra la guerra que sucede a la paz, el odio y los desórdenes interiores que suceden a la concordia. Deplora que las ambiciones privadas impidan a los hombres políticos reconocer lo que hay de común en

tesis al parecer adversas y elogia la «constitución de los antepasados» por estar mejor adaptada a todos los ciudadanos o, si se prefiere, ser más apta para poner en común sus intereses: es la *koinôtate* (nuestros políticos de hoy dirían que es una constitución para todos los atenienses).

Se ignora con qué argumentos defendió Trasímaco las diversas reformas prácticas cuyo tenor conocemos por otros escritos de la época. Pero sigue siendo bastante sorprendente que, sobre un extracto de una sola página, se puedan juzgar tan bien las tendencias maestras, el tono y el modo de razonamiento. Se reconocen con toda claridad dos giros característicos del ingenio de los sofistas. El primero consiste en juzgar de manera realista, no según los principios, sino según los resultados, preguntando: «¿Qué nos ha aportado el régimen actual? ¿Cuáles han sido los resultados reales?» Este proceder es empírico y realista. Constituye lo contrario del de Platón, para quien todo está gobernado por principios que corresponden a exigencias intelectuales y morales. En cambio, el tipo de demostración empleado por Trasímaco será el mismo que el de Isócrates: procede de este modo para juzgar a políticos imperialistas de Atenas y de Esparta en *Sobre la paz*, y procede del mismo modo para enfrentar a la democracia actual y la «de los antepasados» en el *Aeropagítico*. El otro giro consiste en privilegiar, entre todas las medidas y todos los principios, los que aseguran la unión y la armonía: tal sería también, más tarde, la orientación de Isócrates; en el discurso de *Sobre la paz*, elogia la democracia de antaño por la buena armonía que existía entre los ciudadanos, en particular entre ricos y pobres (31-32); y destaca, como el mayor título de gloria de la democracia, la reconciliación que siguió a la marcha de los «treinta tiranos»; esta reconciliación permanecería a los ojos de todos como el símbolo de la concordia (69). Si Protágoras conduce a Platón y si ciertos caracteres de la obra de Critias se adelantan a Aristóteles, el pequeño texto de Trasímaco se prolonga de modo extraordinariamente directo en los diversos tratados de Isócrates.

Estos sofistas de los cuales se ha perdido prácticamente todo, han dejado, sin embargo, suficientes pruebas para que percibamos su influencia sobre la futura reflexión política. Todo el siglo IV, tan rico en análisis y en teorías de

géneros diversos, depende, sin sombra de duda, de la influencia de estos hombres: debe incluso su mismo desarrollo al espíritu que, pese a las circunstancias, se nos manifiesta claramente en sus investigaciones.

Hasta aquí sólo hemos examinado, sin embargo, la política interior y las constituciones: no hemos conocido a todos los sofistas, pero resulta que, si miramos ahora más allá de estas cuestiones de régimen, hacia las relaciones mutuas entre las ciudades, encontramos, como por azar, a aquellos que hasta entonces parecían escapar a la investigación. Las doctrinas que difundieron no fueron ni menos originales ni menos importantes para el porvenir que las desarrolladas en el régimen anterior.

Más allá de las ciudades

Todos designaban a los sofistas para considerar los problemas desde un ángulo, sin dejarse retener por ningún particularismo, y esto por varias razones.

Al principio eran —como ya hemos recordado— viajeros procedentes de confines opuestos del mundo griego; se detenían en muchas otras ciudades además de en Atenas, para propagar allí su enseñanza. Como los diálogos de Platón donde aparecen los sofistas ocurren en Atenas, es fácil olvidar que los encontramos en todas partes. Recogemos de un lado y de otro la huella de su paso por Olimpia o incluso por Esparta. Se sabe que Gorgias (que venía de Sicilia) enseñó en Beocia y sobre todo en Tesalia, donde parece haberse establecido de manera definitiva. Y a la inversa, fue en Sicilia donde Hipias (que venía de Elis, en el Peloponeso) encontró un día a Protágoras (que procedía de los últimos confines de Tracia). En cuanto a Trasímaco (que venía casi del Mar Negro), ¿por qué encontramos en los títulos de sus obras un discurso *Para el pueblo de Larisa*? Larisa era Tesalia...

Todas estas ciudades, repartidas un poco por doquier en el contorno del Mediterráneo, eran ciudades griegas. El caso de Protágoras, que parece haber recibido la formación de magos persas, es muy sospechoso, y aunque la historia fuese cierta, seguiría siendo excepcional. Pero, en el interior del mundo griego, ¡vaya mezcla! Nuestros sofistas

inauguraron, o más bien restablecieron y desarrollaron en Grecia el espíritu cosmopolita.[4]

La curiosidad por las otras ciudades y por los otros pueblos ya orientaba la atención en este sentido. Se había visto con Herodoto, este hombre de Asia Menor venido a establecerse durante un tiempo en Atenas antes de hacerse ciudadano de la nueva colonia de Italia a la cual Protágoras daba sus leyes: Herodoto, como historiador, había tenido tratos con diversas ciudades griegas y descrito también los usos de diversos bárbaros. Los sofistas trabajaron en el mismo sentido, pero se interesaron sobre todo por las ciudades que conocían, es decir, las ciudades griegas. Hemos visto las investigaciones de Critias, entre las cuales figuran estudios sobre Esparta y sobre los tesalianos.

Pero además de vincular así las ciudades griegas, de frecuentarlas y compararlas, los sofistas estaban bien situados para encarnar la idea misma de una unidad griega.

El momento en que ejercían su actividad les invitaba igualmente a ello.

En efecto, la idea de la unidad griega ya había tomado cuerpo y realidad medio siglo antes, durante las guerras médicas. Así lo atestigua Herodoto, haciendo celebrar a los atenienses «lo que une a todos los griegos, la sangre y la lengua, los santuarios y los sacrificios que son comunes a todos, así como las costumbres» (VIII, 144).

Este espíritu subsistió hasta la guerra del Peloponeso, a pesar de las divisiones y pequeñas escaramuzas. Atenas intentó incluso dar a la dominación que había ido adquiriendo poco a poco, un aire de confederación panhelénica: tales fueron sin duda las intenciones que presidieron el envío de la colonia de Turio, y no es indiferente que, como se ha recordado varias veces, fuera precisamente el primero de nuestros sofistas quien desempeñó un papel en el asunto. En su vida, si no en los fragmentos de su obra, se incorpora de este modo a una forma de unión entre los griegos.

Pero Esparta no participó en la empresa; el panhelenismo de Turio era un panhelenismo ateniense. Los tiempos, en efecto, habían cambiado desde la guerra contra el bárbaro. Y he aquí que la guerra del Peloponeso iba a oponer en una guerra sin cuartel a griegos contra griegos. Esto debió de escandalizar a ciertos ciudadanos, que aspiraban

a una reconciliación entre Atenas y Esparta. Pero con el tiempo empeoró todo; la guerra duró veintisiete años y en el transcurso de los cuales las atrocidades se acumularon; pronto los persas intervinieron en la guerra, y a partir de 411 se encuentran en el teatro bruscas alusiones a la idea de que los griegos harían mejor en unirse entre sí contra los bárbaros. Un personaje de la *Lisístrata* de Aristófanes exclama (en 411): «¡Cuando vuestros enemigos los bárbaros se alzan en armas, vosotros matáis a los helenos y destruís sus ciudades!», y en la *Ifigenia en Áulide* de Eurípides (escrita hacia 407), se lee que es hermoso morir por «Grecia»; Ifigenia lo proclama abiertamente: «Conviene que los griegos dominen a los bárbaros y no, madre mía, los bárbaros a los griegos; porque esto sería la esclavitud y aquí somos hombres libres.» En el bando lacedemonio hubo reacciones del mismo orden; el año 406 Jenofonte cita la frase del caudillo lacedemonio obligado a mendigar subsidios persas observando que «los griegos eran muy desgraciados teniendo que hacer la corte a los bárbaros para disponer de dinero», declarando incluso que «si él volvía a su casa sano y salvo, haría todo lo posible para reconciliar a atenienses y lacedemonios».

Pues bien, esta experiencia es exactamente la misma que vivían nuestros sofistas. Protágoras hizo las leyes de Turio en 443, trece años antes del inicio de la guerra del Peloponeso; Gorgias llegó a Atenas en 427, cuatro años después del comienzo de esta guerra; Critias tomó el poder cuando tocó a su fin, y Gorgias, que moriría centenario, le sobrevivió. Dicho de otro modo, la generación de los sofistas es la que ve aparecer la nostalgia de la unidad griega. El año 411, en el cual esta nostalgia se expresa en Aristófanes, es al que apunta el fragmento político de Trasímaco.

Pero esta circunstancia nos pone en la vía de una tercera razón, que predispuso a los sofistas, o a algunos de ellos, a representar un papel en el desarrollo de la idea panhelénica: el texto de Trasímaco, en efecto, basta para recordar el papel de la buena armonía u *homónoia* en el pensamiento de los sofistas. Y si el año 411 ve, con *Lisístrata*, la primera alusión concreta al ideal de la unidad griega, ve también en Trasímaco la primera manifestación de la palabra *homónoia*. Puede deberse al azar de las transcripciones y de las citas, pero parece un azar revelador.

En efecto, esta buena armonía, que haría la felicidad y la fuerza de las ciudades, podía representar también el fin de estas luchas intestinas que dividían y arruinaban a Grecia; las doctrinas sostenidas en general por los sofistas coincidían en esto con la preocupación panhelenista.

De hecho, conocemos con seguridad el papel que jugaron en este terreno dos de ellos.

El primero es Trasímaco: lo sabemos por una pequeña frase que ha sobrevivido de su discurso *Para el pueblo de Larisa*. Esta única frase no sería nada si las circunstancias no le confirieran un relieve impresionante. En una obra perdida que data de 438, Eurípides había hecho decir a un personaje: «Nosotros, que somos griegos, ¿seremos esclavos de los bárbaros?» Pues bien, en la época de Arquelao, que fue rey de Macedonia de 413 a 399, Trasímaco busca esta frase, sin duda célebre y apenas la retoca: «Nosotros que somos griegos —protesta— ¿seremos esclavos de Arquelao?» No se sabe en qué momento ni en qué circunstancias lanzó esta fórmula, pero no pasó desapercibida, puesto que, citando a Eurípides a una veintena de años de distancia, ¡nos ha llegado ella sola, en una cita de Clemente de Alejandría, hecha siete siglos después!

Sin embargo, el verdadero gran hombre del panhelenismo, el que subsistirá como su encarnación y su defensor más célebre, no fue Trasímaco ni ninguno de los sofistas más jóvenes, sino uno de los más ancianos: Gorgias.

Era uno de los más ancianos, pero los testimonios sobre su actividad panhelénica remiten a una fecha relativamente tardía: su gran discurso a este respecto data casi seguramente de 392: más de diez años después de la guerra del Peloponeso.[5]

El género mismo de este discurso y su marco son notables. Fue, en efecto, leído en Olimpia, con ocasión de los juegos panhelénicos; se dirigía, por lo tanto, de manera solemne, a los griegos allí reunidos.[6] El cuadro y la ocasión son elocuentes por sí solos.

Las ciudades de los grandes santuarios, Olimpia y Delfos, por el hecho de que todos se congregaran allí y por la tregua impuesta por los juegos, eran los primeros centros panhelénicos. Parece ser que los sofistas asistieron de buen grado. Hipias, cuya patria estaba muy cerca de Olimpia, se hallaba, mejor situado que los otros, pero no parece haber-

se comportado de manera excepcional al actuar como se relata en el *Hipias Menor* de Platón: explica que tenía la costumbre de trasladarse a Olimpia cada vez que se celebraban los juegos y allí, según sus palabras, «de ir al santuario y ponerme a disposición de todos para disertar, a petición de uno y de otro, sobre uno de los temas que he preparado y responder a todas las preguntas que se complacen en formularme» (363 c-d).

Pero es evidente que el discurso ceremonial, tal como lo practicaba Gorgias, revestía aún más esplendor.

No se sabe cuándo se inauguró la costumbre de estos «Discursos olímpicos».[7] Dos de ellos se hicieron célebres: el de Gorgias y el de Lisias, en los juegos olímpicos siguientes, también un discurso animado por el más vivo espíritu panhelenista. Pero hubo también los juegos pitios, en Delfos. ¡Y he aquí que nos encontramos con un *Discurso pitio* del mismo Gorgias! Desconocemos su fecha y su contenido, pero es probable que el espíritu fuera semejante y que nuestro sofista aprovechara todas las grandes ocasiones para mostrar su talento, pero también sus ideas. Y la tradición no debía de pararse aquí: el célebre discurso de Isócrates llamado el *Panegírico* es un discurso destinado a la lectura, pero suponiendo el mismo marco: las «panegirias» eran las reuniones solemnes de las grandes fiestas griegas; sólo a causa del discurso de Isócrates, en que elogiaba a Atenas, la palabra tomó en seguida el sentido de «elogio» y a veces el título, en consecuencia, fue modificado y se convirtió, sin razón, en «Panegírico de Atenas». Ahora bien, este *Panegírico*, largamente preparado, fue comenzado sin duda por Isócrates en la época del *Discurso olímpico* de Gorgias; y al parecer se publicó con ocasión de los juegos olímpicos de 380. El principio es, pues, exactamente el mismo. Y el propio Isócrates define el espíritu de su obra diciendo: «Vengo para dar consejos referentes a la guerra contra los bárbaros y a la concordia entre nosotros» (3).

Con Gorgias, una vez más un sofista viene a la vanguardia y abre lo que había de convertirse en una gran tradición clásica.

Es probable que se tratara en parte de una manifestación al servicio de los fastos de la retórica, pero los breves testimonios que se han conservado no permiten dudar de la

fuerza de las ideas expresadas por Gorgias ni de su autoridad.

Se sabe que el discurso elogiaba los juegos, y se cita una frase relativa a las cualidades que implica semejante competición. Pero sobre todo Filostrato, en la *Vida de los sofistas*, nos ha dejado un resumen que dice así: «Al ver a Grecia presa de guerras intestinas, Gorgias se erigió en su consejero hablando a favor de la buena concordia (*homónoia*), volviéndola contra los bárbaros y empeñándola a fijar como trofeo para sus armas, no sus ciudades respectivas, sino el país bárbaro.»

Todo está aquí; nos gustaría detenernos en el comentario del texto. En él encontramos, en primer lugar, la noción de *homónoia*, tan importante en el pensamiento de los sofistas. Y en esta ocasión podemos citar una anécdota, contada por Plutarco. Relata que Gorgias, después de leer en Olimpia un discurso a los Griegos «sobre la *homónoia*», fue interrogado por un asistente sobre si la *homónoia* reinaba o no reinaba en su propia casa. La palabra era, pues, esencial. Por otra parte, en el resumen de Filóstrato se encuentran también giros de estilo reveladores, que hacen suponer que Grecia forma un todo (así, el texto griego no dice «sus ciudades respectivas» o «las ciudades de cada uno», sino «sus ciudades comunes». Se encuentra, sobre todo, en el mismo orden de ideas, el empleo de la expresión «guerra intestina» *(stásis)* cuando se trata de la guerra entre griegos. Platón dedicaría en *La república* un desarrollo de varias páginas para establecer que este empleo es el bueno; en estos casos hay que decir «guerras intestinas», como si se tratara de una guerra civil en una ciudad: «Cuando los griegos peleen contra los bárbaros y los bárbaros contra los griegos, diremos que se hacen la guerra, que son enemigos naturales, y esta enemistad merecerá el nombre de guerra; pero cuando veamos que los griegos pelean contra griegos, diremos que no son menos amigos naturales, pero que en este caso Grecia está enferma y en guerra intestina, y este nombre de guerra intestina es el que debe aplicarse a esta enemistad.»[8] Este empleo, tan orgullosamente reivindicado por Platón, ya fue practicado antes que él, y con brillantez, por Gorgias.

Pero éste no se limitó ciertamente a la gran manifesta-

ción que constituyó su discurso: perseveró y volvió a empezar.

Fue así como pronunció un elogio de la ciudad de Elis, o Élida, a la cual fue incorporada Olimpia. Pronunció también, como hemos visto, un *Discurso pitio*, sin duda con el mismo espíritu. Y sobre todo utilizó con esta propaganda otra forma de discurso ceremonial al que infundió un insólito espíritu panhelenista: es el de la oración fúnebre por los muertos en la guerra. Conocemos muchos ejemplos, reales o ficticios, de esta práctica ateniense; el más célebre es el discurso que Tucídides presta a Pericles en el libro II de su historia. Pero una oración fúnebre de esta clase, compuesta con ocasión de una guerra entre Atenas y Esparta, sólo podía expresar la oposición entre las dos ciudades rivales. El caso de Gorgias era diferente. En primer lugar, para él se trata de un discurso ficticio porque, siendo extranjero, no podían haberle encargado oficialmente que pronunciara semejante discurso. Era más libre con sus temas. Además, optó por componer este discurso ficticio en la segunda parte de la guerra de Corinto: sin duda, en aquel momento Atenas y Esparta se peleaban de nuevo, no sin intervenciones persas, pero entonces se vio también que Atenas recuperaba su autoridad en Grecia. Era de esperar por su parte una acción de expansión y de resistencia a los bárbaros que sería digna de su papel en otro tiempo. Gorgias siempre había confiado en Atenas: es el sentido de su famosa embajada de 427. En el momento en que parecían volver las posibilidades de la ciudad, se decidió a aconsejarla. Y Filóstrato nos dice con qué espíritu lo hizo. Según él, Gorgias «estimuló a los atenienses contra los medos y los persas y apoyó su causa con el mismo espíritu que animó el *Discurso olímpico*. No expuso nada sobre la buena armonía con los griegos, ya que se dirigía a los atenienses ávidos del deseo del imperio, imperio que no podían adquirir sin usar medios enérgicos; pero insistió en los elogios «que merecen los trofeos conquistados sobre los medos». Dicho de otro modo, Gorgias adaptó tanto como pudo los temas de su *Discurso olímpico*, y propuso a la ambición ateniense un objetivo de acción panhelénica. Los trofeos conquistados a los bárbaros recuerdan la bella antítesis de su *Discurso olímpico* sobre el deber de preferir trofeos conquistados a los bárbaros a los ganados a los griegos. Añadió luego otra

frase a su *Oración fúnebre* que no fue menos contundente: «Los trofeos ganados a los bárbaros reclaman himnos de victoria... y si se han ganado a los griegos, cánticos de duelo.»

La fuerza de las fórmulas enlaza estrechamente este discurso con el otro y marca a ambos con el sello de la personalidad de Gorgias.

Si fue notable saber adaptar así su programa a las circunstancias y utilizar la ambición de una de las ciudades en provecho de un ideal de reconciliación, resultó que incluso en esto tendría Gorgias un discípulo en la persona de Isócrates.

En efecto, Isócrates no dejó nunca de recomendar con pasión la unión de los griegos contra los bárbaros; pero durante toda su vida tuvo que retocar este programa en función de las posibilidades del momento, esperando siempre ver a Atenas ir a la cabeza de Grecia pero pensando también, según los casos, en tal o cual soberano de otra ciudad,[9] incluso en Filipo de Macedonia. Cada vez prodigó los mismos consejos a quien tenía oportunidad de estar en condiciones de seguirlos. Variaba en los detalles, por su obstinación de querer el principio... como Gorgias.

Sabemos, por otra parte, que la segunda confederación ateniense, fundada en 376, apareció como la confirmación de las esperanzas de Isócrates y el resultado de su acción. Pero esta misma acción sólo hacía que continuar la de Gorgias. El *Discurso olímpico* parece ser del año 392. El *Panegírico* es del 380. La continuidad es evidente e impresionante.

Isócrates, recordémoslo, fue alumno de Gorgias en Tesalia. Tenía por otra parte muchos vínculos con los sofistas; había sido alumno de Pródico, se había casado con la hija de Hipias y adoptado uno de sus hijos. No conservó toda su enseñanza, pero siguió imbuido de las ideas de Gorgias en el terreno de la política. Y en este terreno se le encuentra, más aún que los otros, al final de una larga línea que empezaron a trazar los sofistas. Sobre cuestiones de política, las ideas nuevas podían pasar al pensamiento ateniense sin modificación ni merma.

En cambio, estas ideas no pasaron a los hechos: la unidad griega no se había realizado cuando llegaron los ejércitos macedonios y tampoco se realizó cuando llegaron los

romanos. El recuerdo de Gorgias defendiendo la unidad griega durante las fiestas de Olimpia permanece como una figura radiante, pero destinada a eclipsarse, del mismo modo que desaparecería la estatua de oro que inmortalizó a Gorgias en Delfos.

Lo único que no desapareció fueron las ideas, los principios, los descubrimientos y el impulso imperecedero dado en el terreno de la reflexión y de la teoría. Las ideas han sobrevivido a los escritos, a las estatuas y a todas las emociones de la historia.

NOTAS DEL CAPÍTULO VIII

1. Entre las dos revoluciones pasó un tiempo en el exilio; entonces se sitúa una estancia en Tesalia para ayudar, al parecer, a los oligarcas; Terameno, en Jenofonte (*Helénicas* II, 3, 15 = DK A 10), le presenta, por el contrario, como si prestara ayuda a la revolución social; da la impresión de ser bastante extraño; pero el caso de Critias es perfectamente claro, incluso si no se utilizan estos hechos mal establecidos.

2. Cf. J. Bordes, *«Politeía» en el pensamiento griego de Homero a Aristóteles*, 1982.

3. Trataban evidentemente de diversos temas políticos.

4. La época arcaica había conocido los mismos movimientos y los mismos cambios, pero sin hacer de ellos un objeto de estudio y de comparación.

5. Al principio se pensó en 408: tal hipótesis parece, con razón, haber sido abandonada.

6. Es lo que dicen los textos, pero no debió de leer él mismo su discurso: ya es difícil imaginar que un hombre, aunque no fuese centenario, pudiera hacerse oír al aire libre, sin micrófono, por semejante asamblea.

7. La tradición, transmitida por Luciano, pretendía que la primera lectura completa de la obra de Herodoto se había llevado a cabo en Olimpia. Luciano presenta el hecho como una iniciativa osada del historiador.

8. 470, c-d. La traducción del *C.U.F.* citada aquí, traduce *stásis* por «discordia»; nosotros sólo hemos querido unificar.

9. Aquí se adivinan encuentros inciertos: Isócrates pudo estar en contacto con Jasón de Feres (tenemos una carta suya a los hijos de Jasón); y un testimonio sospechoso de Pausanias relaciona los nombres de Jasón y de Gorgias. Preferimos no utilizar datos tan vagos.

Conclusión

BALANCE Y RETOQUES

Puede parecer un juego un poco extraño empeñarse, como lo hemos hecho, en seguir la pista del pensamiento de estos pocos hombres cuyas obras se han perdido, cuyas raras observaciones transmitidas carecen de contexto y las citas son siempre de testigos sospechosos y de quienes sólo se conocen imágenes trazadas, a menudo en son de broma, por sus adversarios. Es un juego riguroso y también un juego peligroso en que las hipótesis amenazan en todo momento con ser no sólo rebatidas, sino francamente erróneas.

Si hemos creído un deber atraer a lectores inocentes hacia esta laboriosa empresa, es porque nos ha parecido que la apuesta lo merece. Siempre gusta intentar resolver los enigmas, pero en esta ocasión se trata de enigmas que no pueden dejarnos indiferentes.

No pueden, en primer lugar, a causa de la influencia que ejercieron en el momento más brillante de la cultura griega. Tampoco, a causa de todo lo que ellos mismos inventaron y que, una vez revisado y asimilado, debía llegar vivo hasta nosotros.

Es cierto que los hombres mismos se nos escapan, y más sus obras. Como en la penumbra de una caverna, vemos dibujarse siluetas, oímos fragmentos de frases, percibimos un tono o una agudeza. Pero, a fin de cuentas, no captamos mucho más de lo mostrado, en algunas páginas, por las evocaciones hechas por Platón al principio del *Protágoras*: algunas líneas para cada uno, mucho respeto, algunas burlas, la voz de uno, los pasos de otro... Hemos inten-

tado acercarnos lo más posible, pero sin alcanzar nunca a estos hombres en un contacto real.

Todo esto es cierto. En cambio, estas sombras se nos han revelado como responsables directas de tantos descubrimientos que nos hemos quedado confundidos. Y en esto no cabe la menor duda. Se puede discutir sobre la parte que le correspondió a cada sofista, se puede discutir sobre lo que deben a la evolución que se insinuaba ante ellos, pero las novedades son incuestionables; son, en gran parte, una aportación suya.

De hecho, la conmoción que causaron en la historia del pensamiento griego se mide a la vez por las reacciones que suscitaron en el seno mismo de la filosofía y por el patrimonio que dejaron en la vida cultural en general.

No hay que engañarse: estos sofistas tan criticados por Platón representaron un papel decisivo, incluso para su propia filosofía, aunque sólo fuera por las réplicas que exigieron de él.

Esto es cierto sobre todo de Protágoras. Protágoras, al que jamás lo trata sin respeto. Protágoras, que tiene por discípulo y amigo a un ser tan atractivo como el joven Teodoro del *Teeteto*, cuya fidelidad a su maestro le vale a éste la mayor consideración de Sócrates. Protágoras, en fin, que con su doctrina sobre la verdad obliga a Platón a esas largas discusiones obstinadas en el curso de las cuales se elabora o precisa su propia metafísica.

¡Pero Protágoras no es el único! La definición dialéctica que practica Platón y que cada vez subdivide una noción en dos sólo es un modo de recuperar desde una perspectiva nueva el arte por el cual Pródico distinguía los sinónimos. Y la reflexión sobre la justicia, ¿no es a su vez una reflexión contra Trasímaco?

Naturalmente, Platón quiso ante todo mostrar la profunda distancia que separaba a Sócrates de los sofistas; la confusión le parecía intolerable; quiso también elaborar toda una filosofía para responder a lo que consideraba condenable en su enseñanza, pero este mismo antagonismo resultó fecundo y nos hace asistir a un doble nacimiento. Porque la retórica, en el sentido en que la entendían los sofistas, era una cosa nueva; pero la filosofía, en el sentido en que la entendía Platón, no lo era menos. Tanto una

como otra se inventan juntas y el contraste las define a ambas.

Se asiste así a este milagro de ver la misma ciudad alumbrar, en los mismos años, a las dos formas más opuestas del pensamiento: una, donde todo es humanismo; otra, donde todo es trascendencia; una, donde todo es práctico y otra, donde todo es idealista.

Tenemos, pues, como uno de esos Janos de dos caras, la doble imagen del legislador: una, la de Turio, que basándose en la experiencia y la comparación, redacta leyes, hoy perdidas, para una ciudad real; otra, la de *La república* y *Las leyes*, que deduce un sistema ideal de un análisis sin compromiso.

No obstante, al presentar así estos dos nacimientos como paralelos y rivales, no hay más remedio que constatar también que la batalla era sin duda desigual y que el equilibrio se inclinaba en el sentido de la filosofía. Por ella se han conservado las obras y los discípulos han continuado en la línea indicada. Pero esto no es cierto referido a los sofistas.

A ese hecho se pueden aportar varias explicaciones. Se puede pensar que en lo concerniente a la actividad, el papel de los sofistas estaba vinculado a la vida concreta de la democracia ateniense y que la necesidad de sus lecciones dejó de hacerse sentir cuando la vida política ateniense, una vez amenazada y después perdida la independencia, desapareció su impulso y dejó de ser importante. Se puede pensar también que, preocupados en demasía por lo cotidiano y por el efecto producido, estos sofistas, que eran además extranjeros, no dejaron una sola obra que fuera literariamente digna de ser copiada y meditada.

Estas razones pudieron influir y no debemos descartarlas. Pero hay otra circunstancia que influyó más que todo. Es el hecho de que, en el ardor y el orgullo de su nuevo papel, los sofistas creyeron proporcionarlo todo. Los primeros maestros, los que nos han ocupado hasta ahora, eran filósofos al mismo tiempo que maestros de retórica, consejeros políticos al mismo tiempo que lógicos, estilistas al mismo tiempo que científicos. Y después las cosas se decantaron: tras la gran floración del principio, pronto quedaron sólo maestros de retórica.

¿Maestros de retórica? Bajo esta forma más modesta, también los sofistas perdurarían siempre...

En fin, hay que decirlo con firmeza: aunque su papel no continuó, aunque sus obras se perdieran, quedó y queda todavía todo lo que habían lanzado: habían abierto perspectivas en todos los campos del espíritu.

En cuanto se traspasa el marco de las discusiones filosóficas, vemos en efecto que su aportación surge por doquier, bajo todas las formas y, esta vez, de manera positiva.

¿Qué se ha encontrado que no debamos atribuirles? En la forma misma que tomó su enseñanza, fueron los primeros en impartir, con vistas a una vida práctica, una enseñanza intelectual, como la que se imparte todavía en la actualidad. Le dieron la forma de una enseñanza por la retórica: esto también era nuevo, y causó escándalo; no obstante, también ha durado hasta nuestros días. Fundaron los procedimientos de la retórica, procedimientos de estilo y de composición, pero también procedimientos de razonamiento y puesta a punto de cierta lógica, a la sazón en sus inicios. Para aprender a hablar mejor, se interrogaron sobre el lenguaje e intentaron poner orden en el estudio, hasta entonces desconocido, de la gramática. Para alimentar a los oradores de lugares comunes, lanzaron reflexiones sobre el hombre, sobre su psicología, sobre las reacciones previsibles en las diversas circunstancias, sobre la estrategia, sobre la política. También captaron y desarrollaron los recursos ofrecidos por el estudio comparado de las sociedades. Todo se convirtió en *téjne* entre sus manos; y todas estas *téjnai*, o ciencias humanas, que eran nuevas, son las que la época moderna ha tomado y profundizado. Todo. Lo probaron, crearon e inauguraron todo. Esta sacudida sin precedentes tuvo incluso diversas consecuencias molestas para ellos.

Sin duda les infundió demasiada confianza en los recursos de su arte. Se lanzaron a fondo. Se envanecieron. Y por esto la pretensión de competencia y de eficacia que reflejaba el nombre de «sofistas» se cargó de un sentido desfavorable. Y fue entonces cuando empezó a designar a personas demasiado seguras de sí mismas para quienes la palabra

primaba sobre la idea y los razonamientos capciosos tenían más precio que las reflexiones serias.

Pero otra consecuencia fue que este aspecto prevaleció a ojos de la posteridad misma, y muchos modernos han sido escépticos respecto al alcance de sus doctrinas. Porque los sofistas tendían a desarrollar recursos prácticos que no tenían la verdad como meta, algunos han pensado —incluso entre los mejores espíritus— que estas doctrinas eran secundarias y carecían de importancia. Sin embargo, es evidente —como las detalladas controversias a que se entregó Platón bastan para sugerir— que estas doctrinas eran de la máxima seriedad.

En el terreno crítico, los sofistas son los primeros en dedicarse a una crítica radical de todas las creencias en nombre de una razón metódica y exigente. Son los primeros en tratar de pensar el mundo y la vida en función del hombre en solitario. Son los primeros en hacer de la relatividad de los conocimientos un principio fundamental y en abrir los caminos no solamente del pensamiento libre, sino de la duda absoluta en todo lo que es metafísica, religión o moral. No pretendemos aquí que hayan tenido razón al hacerlo, pero tuvieron la originalidad de impulsar lo más lejos posible el racionalismo y el escepticismo. Incluso si este trabajo crítico no hubiera tenido por efecto más que suscitar respuestas y llamar a los hombres a defender mejor sus creencias y tomar una conciencia más clara de sus implicaciones, el paso habría tenido un precio irreemplazable: ya empieza a dar sus frutos en Platón y le impulsa a justificar, dialécticamente, la supremacía del Bien. A partir de los sofistas, la filosofía ya no revela: está obligada a razonar y a probar. La nueva orientación, tal como estaba, tal como la había inaugurado la crítica de los sofistas, ya debía sobrevivir. Sería ingenuo pretender que no ha conseguido, a partir del siglo XVIII y en nuestro mundo moderno, una gran difusión. Esta difusión es en la actualidad enormemente superior a la del platonismo.

El hecho ha sido reconocido con frecuencia, pero parece que no siempre se ha comprendido bien que su originalidad iba más lejos; que ellos mismos habían reconstruido un mundo a la medida del hombre, basado exclusivamente en sus exigencias; en este mundo, las necesidades de la vida en común restituían a la justicia, a la buena armonía y a las

virtudes en general un nuevo lugar y un nuevo sentido. Todos los sistemas de pensamiento humanista donde uno crea sus valores en un marco existencial, están en germen en este planteamiento. En resumen, ante esta importancia del grupo político y de la vida en común, iniciaron, después de todas las *téjnai* ya citadas, una filosofía política que alimentó las de Platón y Aristóteles y después, el pensamiento político subsiguiente, desde Cicerón hasta nuestro días.

He aquí las numerosas razones por las cuales estos hombres tan poco conocidos solicitan con fuerza nuestra curiosidad de modernos. Tal vez debamos añadir otra razón algo diferente: que la aventura intelectual que les valió ser adulados, después atacados y burlados, y pronto mal interpretados o abandonados al olvido, antes de encontrarse asimilados bajo una forma un poco suavizada, constituye un ejemplo privilegiado del diálogo continuo que se establece y sin duda se establecerá siempre entre los innovadores y su público.

Del mismo lado de los innovadores podemos observar, en el caso de los sofistas, cómo la certeza de aportar algo nuevo puede engendrar una confianza excesiva en el terreno de la aplicación de esta novedad, y cómo, en varios años, los que siguen el camino nuevo se exaltan más que los primeros. En el lado del público se puede observar cómo el entusiasmo se convierte en agresividad e ironía, y cómo el éxito lleva a deformaciones, agravaciones y malentendidos: ejerciendo a veces una influencia que uno no había previsto ni deseado.

Y no obstante, pese a estos malentendidos, algo pasa y prolifera: el diálogo entre los sofistas y su público revela que esta doble embestida de admiración y resistencia no sólo precipita la evolución de la reflexión filosófica sino la de las mentalidades. Si cada pensador, en cada instante, debe mucha parte de su inspiración a las condiciones políticas, sociales y culturales del momento, el ejemplo de los sofistas prueba bastante bien que lo recíproco es por lo menos igual de cierto. Al dar una forma precisa y lúcida a las aspiraciones latentes del momento, los intelectuales les confieren una fuerza acrecentada y casi irresistible. Toda técnica nueva, toda doctrina nueva, toda palabra nueva lanzada por un pensador cambia un poco, tanto si se apercibe de ello como si no, el modo de sentir de todos.

Se trata, efectivamente, del «modo de sentir»: porque se ha constatado igualmente que entre las ideas de los intelectuales y la moral corriente, el intercambio es activo y constante. La moral o la ausencia de moral suscita sistemas, y los sistemas autorizan a su vez conductas, revueltas, deseos liberados de improviso. Los intelectuales influyen sin cesar en el devenir común.

La aventura que se representó entonces en Atenas merecía, en muchos aspectos, cierto esfuerzo por parte de aquellos mismos a quienes interesa prioritariamente el mundo actual, con sus ideas, sus ciencias y sus problemas. Concierne a todas las épocas de crisis y renovaciones.

Tenemos, sin embargo, algún escrúpulo por haberla privilegiado de este modo. Porque corremos el peligro de alentar la muy falsa equivalencia que a veces se establece entre clasicismo y racionalismo. Porque se ha hablado del increíble éxito de los sofistas en Atenas. Porque se les ha asociado con la moda de las *téjnai* y con esta pasión del conocimiento que conmocionó entonces a Atenas, sería necesario recordar, para establecer una perspectiva más justa, que estos profesores, estos razonadores, estos racionalistas eruditos no nos descubren, en definitiva, más que una de las caras de lo que fue la Atenas de Pericles.

En primer lugar, no hay que olvidar nunca —y esto es a su favor— que este racionalismo militante lo era tanto más cuanto que era más nuevo y había más progresos que realizar. La joven democracia ateniense —¡una democracia directa!— obedecía con mayor frecuencia, si hay que creer a autores de la época, a los impulsos irracionales que a las reflexiones deliberadas. Tanto Tucídides como Eurípides denunciaron el hecho, y Platón comparó el pueblo a un gran animal cuyos oradores halagaban los instintos ciegos. Esta democracia tenía, pues, una gran necesidad de aprender a pensar. La propia justicia sólo acababa de suceder, como principio público, a las venganzas del clan. Esto también reclamaba reflexión. Sobre todo la credulidad, la fe en los oráculos, los terrores oscuros ocupaban todavía mucho espacio: ¿Qué textos del siglo XV no se quejan, por lo menos una vez, del poder de los adivinos y de sus mentiras? Colocado de nuevo en este contexto, el esfuerzo racionalista de los sofistas no estaba de más.

Y después hay que recordar que sólo constituía la mitad de la imagen.

Incluso en lo concerniente a nuestros sofistas, sólo hemos oído lecciones y análisis impregnados por naturaleza de cierta sequedad teórica; pero se trataba del hecho del género y no de la sensibilidad de los hombres. Ahora bien, el único sofista con aires de moralista de quien poseemos algunos fragmentos, el Antifón de *Sobre la concordia*, demuestra en sus breves páginas un agudo sentido del sufrimiento humano. Sus páginas sobre las angustias del matrimonio son patéticas («Las alegrías no vienen solas, las penas y las pruebas las acompañan»), como lo son las preocupaciones de la paternidad (entonces la vida está llena de desvelos, el alma ha perdido la alegría de su primavera; hasta el rostro, que ya no es el mismo, en el fragmento 49, sobre la brevedad de la vida: «Todo en ella es pequeño, débil, efímero, mezclado con grandes dolores», en el fragmento 51; o en el fragmento 50: «La vida se parece a una guardia de día; apenas hemos visto la luz, pasamos el santo y seña a nuestros sucesores.» Estas reflexiones despiertan un eco en el pesimismo tradicional de cierta poesía griega, pero aquí adquiere una extensión nueva y la fuerza de las imágenes le presta una agudeza acrecentada. Nuestros sofistas, de quienes sólo hemos conocido las teorías y las demostraciones, fueron los contemporáneos de la tragedia.

Y, de hecho, es sobre todo volviéndonos hacia la propia Atenas y las obras que nos ha dejado como podemos medir hasta qué punto el papel de esta efervescencia intelectual se aliaba con otras tendencias. Atenas estaba apasionada por los poderes de la inteligencia; pero aliaba esta pasión al amor de la belleza, el sentimiento muy vivo de los sufrimientos humanos y el fermento secreto de un idealismo a punto de nacer.

Si Pericles podía discutir durante todo el día con Protágoras para saber quién (o qué) era responsable de la muerte accidental de un hombre joven muerto por una jabalina durante unos ejercicios deportivos, con otro amigo suyo, Fidias, ocupaba otros días presidiendo las construcciones de la Acrópolis: la belleza tenía sus derechos, al lado de la inteligencia.

Asimismo, los discípulos de los sofistas, Eurípides y

Tucídides, se apresuraban a utilizar los recursos intelectuales que éstos habían difundido; pero los hacían entrar en obras trágicas o de alcance trágico en las cuales servían para realzar y dar relieve a un sentimiento desgarrador de los sufrimientos humanos o de las peripecias de la historia.

En fin, ¿no basta recordar que nuestros sofistas, con toda su razón crítica, suscitaron las reacciones de Platón con su idealismo sin fisuras y su fervor? Con independencia incluso de las influencias de orden filosófico que fueron bien a las claras decisivas, la vivacidad de la visión y la ternura de las evocaciones fueron estimuladas de manera indirecta por la necesidad de responder a ellas.

Los análisis de los sofistas lo hicieron todo posible, pero sólo pudieron asumir este papel incorporando en Atenas otras aspiraciones y convirtiéndose en el medio de darles expresión o de liberarlas.

Ocuparon en todo el pensamiento griego una posición preponderante, asumida metódicamente y a veces mal interpretada. Se resintieron de ello hasta el punto de que su pista es a veces difícil de seguir. Pero sin ellos, los otros, con su patetismo, su sentido trágico de la historia y su indefectible fervor, no habrían sido lo que fueron. Y nosotros tampoco.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS

Textos

Lo más importante es el recurso a los textos. Los textos de los sofistas, en griego, están recopilados en Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (numerosas reediciones, revisadas: consultar siempre la última). Texto griego con traducción y comentario en italiano en La Nuova Italia, Florencia, desde 1949 bajo la dirección de M. Untersteiner y casi siempre por él. Traducción de los fragmentos al francés por J. P. Dumont, París, 1969, al inglés por R. K. Sprague, Columbia, 1972.

Es preciso añadir la lectura de los textos que son, en su mayoría, contemporáneos de los sofistas y útiles para comprenderlos: ARISTÓFANES: *Las nubes*, EURÍPIDES, TUCÍDIDES, PLATÓN (en particular *Protágoras*, *Gorgias*, *El Sofista*, *Teeteto*), ISÓCRATES (*Contra los sofistas*, *Helena*, *Sobre el intercambio*). Estos diversos textos existen, entre otras ediciones, en la Colección de las Universidades de Francia (llamada Colección Budé). Para el conocimiento de los hombres, se agregará el testimonio de FILOSTRATO, *Vidas de los sofistas* (II y III siglo d.C.).

Estudios generales
(por orden cronológico)

E. DUPRÉEL, *Les sophistes* (Neuchâtel, 1948-1949).

M. UNTERSTEINER, *I Sofisti* (Turín, 1949; trad. ingl. Oxford, 1954).

F. HEINIMANN, *Nomos und Physis, Herkunft und Bedeutung einer Antithese...* (Basilea, 1945).

W. K. C. GUTHRIE, *The Sophists* (París, P.U.F., col. «Que sais-je?», 1985).

Para consultar, además, algunas obras colectivas recientes: *Sophistik* (artículos diversos recopilados por J. C. Classen y traducidos al alemán). *Wege der Forschung*, 187, Darmstadt, 1976, 714 páginas. *The Sophists and their Legacy* (actas de un coloquio internacional, editadas por G. B. Kerferd, Hermes Einzelschriften 44, 1981). Por último, *Le plaisir de parler, études de sophistique comparée* (actas del coloquio de Cerisy, publicadas por B. Cassin, París, ed. de Minuit, 1986, con el complemento titulado *Positions de la sophistique* (París, Vrin, 1986).

Estudios específicos

Se encontrará una bibliografía detallada sobre los sofistas en la obra editada por J. C. Classen y citada más arriba: no ocupa menos de 66 páginas. Los helenistas y los filósofos podrán remitirse a ella. Aquí indicaremos más bien, en lugar de estos estudios a menudo muy importantes para la discusión, algunos estudios más generales que proporcionan marcos para los temas tratados en este libro, esto sin omitir los nuestros, a los cuales hacemos frecuente mención. Hemos agrupado estos estudios en tres grandes rúbricas.

1) *Sobre la educación y sobre la retórica* (capítulos I, II y III).

G. KENNEDY, *The Art of Persuasion in Greece* (Princeton, 1963).

H. I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, París, Le Seuil, 1965.

2) *Sobre las doctrinas en general y su influencia* (capítulos IV, V y VI).

F. CHAPOUTHIER, «Eurípide et l'accueil du divin», *Entretiens Hardt*, I, 1954, pp. 205-237.

E. R. DODDS, edición comentada del *Gorgias* de Platón (Oxford, 1959).

S. ZEPPI, *Studi sul Pensiero etico-politico dei Sofisti* (Roma, 1974).

J. de ROMILLY; *La Loi dans la pensée grecque* (París, Les Belles Lettres, 1971).

3) *Sobre la actitud en la ciudad y en la vida política* (capítulos VI y VIII).

E. BARKER, *Greek Political Theory, Plato and his Predecessors* (Londres, 1918).

G. MATHIEU, *Les idées politiques d'Isocrate* (París, 1915).

J. DE ROMILLY, *Problèmes de la démocratie grecque* (París, Hermann, 1975; Agora, 1986).

J. BORDES, *«Politeia» dans la pensée grecque jusqu'à Aristote* (París, Les Belles Lettres, 1982).

Para esta rúbrica, debemos recordar además el importante estudio de Ch. H. Kahn, «The origins of Social Contract Theory in the Vth Century B.C.», en la colección Kerferd, pp. 92-108, citada más arriba.

TABLA CRONOLÓGICA

Vida política	*Vida intelectual*
	496: nacimiento de Sófocles
490-480: guerras médicas	490 (?): nacimiento de Protágoras
	480: nacimiento de Eurípides
	470 (?): nac. de Sócrates
	458: *La Orestíada* de Esquilo
443: fundación de Turio	443: Protágoras redacta las leyes de Turio
	442: Sófocles, *Antígona*
	438: *Alcestes* de Eurípides (1.ª obra suya conservada)
431: comienza la guerra del Peloponeso	
	427: embajada de Gorgias a Atenas
	424 (?): Eurípides, *Hécuba*
	423: Aristófanes, *Las nubes*
411: revolución oligárquica en Atenas	411: ataques contra Protágoras (?); fragmento de *Trasímaco* (?)
	406-405: muerte de Eurípides y de Sófocles
404: derrota de Atenas; oligarquía de los Cuatrocientos	404: Critias miembro de los Treinta (oligarquía)
	399: muerte de Sócrates
	h 398: primeros diálogos de Platón Vida intelectual
	393: Isócrates abre su escuela
	392: fecha probable del *Discurso olímpico* de Gorgias
	387: Platón funda la Academia

ÍNDICE

Como los sofistas han sido considerados en su conjunto según las cuestiones examinadas, aquí encontrará el lector lo que tiene relación con cada uno de ellos: las referencias en negrita corresponden a los análisis seguidos.

1. *Autores*

2. *Obras anónimas*

Referencias complementarias

Para los lectores más especializados, que deseen encontrar sin esfuerzo el origen de los textos citados, adjuntamos aquí las referencias recogidas de la misma exposición.

p. 19: *Protágoras*, 315 a-316 a. — p. 42: *Menón*, 91 c. — p. 48: *Protágoras*, 316 d-e. — p. 51: Tucídides, III, 38, 4. — p. 53: *Autolico*, fr. 282. — p. 54: Eurípides, *Antíope*, fr. 193, 194, 196 y 199 Nauck. — p. 57: Jenofonte, *Sobre la caza*, XIII, 6. — p. 76: Tucídides, I, 70, 2. — p. 88: Aristóteles, ver *Protágoras*, A 21. — p. 92: *Las nubes*, 943-944. — p. 101, nota 3: *Fedra*, 266 d-267 c. — p. 123: *La república*, 338 c; Trasímaco, B 8. — p. 133: Trasímaco B 8. — pp. 149-151: Eurípides, fr. 480 Nauck; *Ifigenia en Táuride*, 389-390. — pp. 150-151: Eurípides, *Belerofonte*, fr. 286. — p. 158: Eurípides, *El Cíclope*, 338, 340. — pp. 161-162: *Gorgias*, 483 e. — p. 167: *Prometeo encadenado*, 450. — p. 168: *La república*, II, 369 b-371 d. — p. 174: Anónimo de Jámblico, B 1, 6, 2-5. — pp. 174-175: Demócrito, A 166. — pp. 180-181: Trasímaco, B 8. — p. 181: Trasímaco, B 1. — p. 182: *Protágoras*, 337 d; Hipias, A 2 (Filostrato). — p. 183: Hipias, A 2 (Filostrato). — p. 194: *Protágoras*, 322 a. — p. 199: *Protágoras*, 326 e. — pp. 199-200: *Protágoras*, 325 a. — p. 201: Esquilo, *Agamenón*, 282. — p. 204: *Menón*, 91 a. — p. 207: Tucídides, II, 64, 3. — p. 214: Tucídides II, 65, 9. — p. 215: Hipias, A 15; Trasímaco, B 1. — p. 221: Critias, A 38. — pp. 222-223: Trasímaco, B 1. — p. 226: Jenofonte, *Helénicas*, I, 6, 7. — p. 227: Trasímaco, B 2; Eurípides, fr. 719 Nauck. — p. 227: Gorgias, B 7 y 8 a; B 9 (Filostrato). — p. 229: Gorgias, B 8 a (Plutarco, 144 b c). — p. 229: Gorgias B 16; B 5 a b y 6. — p. 230: Gorgias, A 1 (Filostrato); cf. B 5 b.

TABLA DE MATERIAS

Impreso en el mes de abril de 1997
en Talleres LIBERDÚPLEX, S. L.
Constitución, 19
08014 Barcelona

Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles, publicada por primera vez en 1988, es una de las obras más reveladoras y apasionantes de la autora, que centra aquí su atención en un problema tan decisivo como poco conocido. Todos los grandes autores del «siglo de Pericles», en efecto, fueron discípulos de una nueva clase de maestros: los sofistas, quienes, con la retórica, ofrecieron una enseñanza nueva, gracias a la cual se desarrolló el arte de pensar. Los sofistas, en suma, abrieron el camino a todas las formas libres de pensamiento. Una tradición póstuma injusta ha solido atacar, maltratar y deformar a los sofistas, cuyo lugar y papel en la formación de la cultura occidental debían ser restituidos. A ello dedica Jacqueline de Romilly su esfuerzo en esta obra brillante y rigurosa que revela la influencia considerable de los sofistas en el desarrollo intelectual de Atenas y, por lo tanto, en la génesis y evolución de toda la cultura de Occidente.



SEIX BARRAL